Schellings Werke

Class Book
General Theological Seminary Library
CHELSEA SQUARE, NEW YORK

Purchased from the fund bequeathed to the Seminary by
EUGENE AUGUSTUS HOFFMAN, D. D.
DEAN 1879-1902

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/edellingsmerte0000vari_z9g3

Schellings Werke

Münchner Jubiläumsdruck

Dritter Hauptband

Schellings Werke

Nach der Originalausgabe
in neuer Anordnung herausgegeben
von

Manfred Schröter

Dritter Hauptband

Schriften zur Identitätsphilosophie
1801—1806

GEN. THEO. SEMINARY
LIBRARY
NEW YORK

C. H. Beck und R. Oldenbourg
München 1927

B
2853
1927
v.3

83283

Inhaltsverzeichnis

des dritten Hauptbandes

Seite

Vorwort von K. F. A. Schelling zum IV. und V. (Orig.) Band (1859) VII

Darstellung meines Systems der Philosophie (1801) 1

Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge. Ein Gespräch (1802) 109

Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums (1802) . 229

Philosophie der Kunst. Allgemeiner Teil (1802): 375

Konstruktion der Kunst überhaupt und im allgemeinen 393

Konstruktion des Stoffs der Kunst (die Mythologie) 408

Konstruktion des Besonderen oder der Form der Kunst . . . 478

Abhandlungen, Rezensionen ꝛc. aus dem kritischen Journal der Philosophie: 509

Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt, und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere (1802) 511

Über das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt (1802) 526

Über die Konstruktion in der Philosophie (1803) 545

Über Dante in philosophischer Beziehung (1803) 572

Immanuel Kant (1804) 585

Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre (1806) 595

Vorwort des Herausgebers.

Die in diesen Band aufgenommenen Schriften haben zum Theil durch die Veröffentlichungen aus Schellings Nachlaß einen neuen Maßstab ihrer Beurtheilung bekommen. Auch steht noch weiterer Aufschluß über sie bevor. Nicht minder ist es von Interesse, dieselben mit dem Briefwechsel zwischen Fichte und Schelling zu vergleichen. Z. B. der zunächst Eschenmayer angehende Aufsatz über den wahren Begriff der Naturphilosophie scheint hiernach fast mehr für den Urheber der Wissenschaftslehre geschrieben zu seyn. Ebenso erscheint die Vorerinnerung zu der „Darstellung meines Systems" als ein in erster Linie für Fichte bestimmtes und an ihn gerichtetes Wort, besonders aber Bruno als ein sehr bestimmter Versuch, jenen Philosophen auch auf dem Wege einer umständlicheren, systematischen, übrigens in die der Briefform ähnliche des Dialogs gefaßten Demonstration zur Anerkennung einer über ihn hinausgehenden Philosophie zu bewegen. Schelling schreibt an Fichte (Briefwechsel, S. 105), indem er ihm ein „philosophisches Gespräch" ankündigt (unter diesem scheint mir denn doch Bruno, nicht das Reinhold betreffende im Kritischen Journal, gemeint zu seyn, da Schelling sonst wohl vom Journal reden würde, und da jene Unterredung über Reinhold nicht ein philosophisches Gespräch im eigentlichen Sinn heißen kann, d. h. ein solches, in welchem ein

philosophisches System selbst oder ein Theil desselben — nach der Vorrede zu Philosophie und Religion in der vollendetsten, weil freiesten, Form — entwickelt wird), dort also schreibt Schelling an Fichte mit besonderem Nachdruck, zum Beweis, daß er sich von diesem Gespräch eine Wirkung auf ihn versprach: Ich wünsche, daß Sie es lesen, — eine Aufforderung, die uns begreiflich wird, wenn wir vernehmen, was auch Schleiermacher (Leben in Briefen, Bd. I, S. 404) zu bemerken sich veranlaßt sah. Fichte selbst ist im Bruno durch die Person des Lucian repräsentirt, allerdings aber so, daß er durchaus als der besseren Einsicht folgend gedacht wird. Man vergleiche in dieser Hinsicht unten S. 252 ff. (in der Ausgabe von 1842 S. 69), namentlich S. 255 (S. 77), sodann S. 282 ff., besonders S. 288 und 289 (S. 127 ff. und 138 ff.), ferner S. 299 ff. (S. 160 ff.), endlich S. 321 bis zum Schluß (S. 202 ff.).

Wenn auch für den Bruno eine Inhaltsübersicht beigefügt worden ist, so geschah dieß mehr, um die in demselben behandelten Materien zu bezeichnen und dadurch die Orientirung in den Gesammtwerken zu erleichtern, als in der Meinung, eine für jeden Punkt zureichende oder allgemeingültige Disposition fixiren zu können.

Zu §. 56 ff. der Allgemeinen Deduktion des dynamischen Processes verweise ich noch auf S. 321, Anm. 2 des vorhergehenden Bandes.

Von den Miscellen, die den Schluß dieses Bandes bilden, wurden die in der speculativen Zeitschrift im ersten Heft des zweiten Bandes stehenden übergangen, weil sie in der That nur Mittheilungen von Fremdem, Anfragen, Berichtigungen u. s. w. enthalten, aber nichts Eigenes.

Eßlingen, im Februar 1859

Der gegenwärtige Band ist unter den bisher erschienenen der erste, welcher eine größere noch unbekannte Arbeit Schellings aus der älteren Zeit veröffentlicht, die Philosophie der Kunst. Ich begleite sie mit einigen Bemerkungen. Zuerst mit der, daß die Philosophie der Kunst zu den andern in diesen Band aufgenommenen Schriften Schellings theilweise im Verhältniß der früheren Abfassung zu stehen und für diese als Concept und Material gedient zu haben scheint. So z. B. der achten und neunten Vorlesung in der (erst nach dem ersten Vortrag der Philosophie der Kunst gedruckten) Methode des akademischen Studiums, welche von der historischen Construktion des Christenthums und dem Studium der Theologie handeln, lag offenbar die Philosophie der Kunst als Concept zu Grunde, denn jene können als ein Auszug aus dieser angesehen werden. Die vierzehnte Vorlesung über die Wissenschaft der Kunst ist sogar ein fast wörtlicher Abdruck aus der Einleitung in die Philosophie der Kunst, vielleicht wurde sie erst bei der Herausgabe der Methode den übrigen Vorlesungen hinzugefügt (vgl. S. 357, Anm.).

Ganz das Gleiche ist der Fall mit dem Aufsatz über Dante im Kritischen Journal Bd. 2, Stück 3; auch dieser ist ein beinahe wörtlicher Abdruck aus der Philosophie der Kunst; die kleinen Abweichungen sind von der Art, wie sie die unbedeutende Ueberarbeitung eines schon Fertigen mit sich bringt: kleine Ueberflüssigkeiten wurden weggestrichen, verschiedene Sätze anders gestellt, einige weitere Belegstellen aus Dante ausgelassen.

Aber auch der Inhalt jener beiden Abhandlungen im Kritischen

Journal: Ueber das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältniß zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere und Ueber das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt, weist sehr bestimmt auf die Philosophie der Kunst zurück. Bekanntlich waren beide Abhandlungen bereits in Hegels Werke aufgenommen, als Schelling erklärte, die zweite habe ihn ausschließlich zum Verfasser, die erste aber, welche zugleich als Einleitung in das mit Hegel gemeinschaftlich herausgegebene Kritische Journal der Philosophie diente, sey zum Theil von diesem geschrieben.[1] Diese Erklärung Schellings hielt einige nicht ab, dennoch darauf zu bestehen, auch die Abhandlung über das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt sey Hegelschen Ursprungs. Die völlige Nichtigkeit der meisten hiefür vorgebrachten Gründe ist schon von andern nachgewiesen worden, früher von Erdmann[2] zuletzt von Haym.[3] Durch die Philosophie der Kunst aber wird Schellings Autorschaft vollends so augenscheinlich, daß sie auch ohne dessen persönliches Zeugniß nicht mehr bezweifelt werden könnte. So vergleiche man z. B. mit dem Eingang jener Abhandlung (S. 106) die Philosophie der Kunst S. 365 ff., woselbst namentlich auch der jener Abhandlung eigenthümliche Ausdruck ideelle Bestimmungen (zu unterscheiden von dem andern von Hegel, wie von Schelling, gebrauchten Ausdruck ideelle Bestimmtheit) vorkommt und ausführlich erklärt wird. Im Weitern bildet die Philosophie der Kunst in dem hieher gehörigen Abschnitt des allgemeinen Theils eine fortlaufende Parallele und eine Art Commentar zu besagter Abhandlung, weßhalb ich auch die durch diesen ganzen Band hindurchlaufenden Citate von einzelnen Parallel-Stellen und -Ausdrücken für dieselbe in die Philosophie der Kunst hinein nicht mehr fortgesetzt habe. Um nur Einiges anzuführen, so heißt es z. B. in der Abhandlung S. 119, Z. 7 v. o.: „Faßt man die

[1] S. Literarischer Anzeiger 1838, Nr. XXXXV.

[2] Die Entwicklung der deutschen Speculation seit Kant, 2. Theil, S. 693.

[3] Hegel und seine Zeit, S. 156 und S. 495, Anm. 8.

griechische Mythologie bloß von der endlichen Seite auf, so erscheint diese durchaus bloß als ein Schematismus des Endlichen oder der Natur; nur in der Einheit ꝛc. ist sie symbolisch." Eine Parallele hiezu, beziehungsweise eine Erklärung findet sich Philosophie der Kunst S. 408, Z. 15 ff. v. u., verglichen mit der kurz vorher gegebenen Auseinandersetzung des Unterschieds von Schematismus und Symbolik. Ein anderer einzelner und zugleich dunkler Gedanke in der Abhandlung S. 108, Z. 15 v. o. ist: „die Poesie, solange sie noch nicht Sache der Gattung oder wenigstens eines ganzen Geschlechts ꝛc." [1] Dieser findet sich ausführlich entwickelt in §. 42 der Philosophie der Kunst (S. 414) vgl. mit S. 438, Z. 6 ff. v. o. und S. 442, Z. 10 v. u. Ein allgemeinerer Gedanke, der, daß alle Entgegengesetzten es aufhören zu seyn, sowie jedes für sich in sich absolut ist, S. 119, Z. 5 v. u. findet seinen wiederholten Ausdruck und seine Anwendung durch die ganze Philosophie der Kunst hindurch und erscheint als ein dem Schellingschen Philosophiren eingeborener Gedanke; man vergleiche z. B. S. 449, Z. 5 ff. v. o., ferner S. 470, Z. 12 ff. v. u., sowie die ganze Seite 475. Eben jener Satz aber (S. 119, Z. 5 ff. v. u.) hat seinem übrigen Inhalt nach eine vollständige Parallele in S. 448, Z. 13 ff. v. o.

Aber auch über die Abfassung der Einleitung ins Kritische Journal (Ueber das Wesen der philosophischen Kritik ꝛc.) gewährt der handschriftliche Nachlaß einen sehr bestimmten Aufschluß. Schelling hatte sich über seinen Antheil an derselben bloß im Allgemeinen geäußert: „Viele Stellen, die ich jedoch im Augenblick nicht näher zu bezeichnen wüßte, sowie die Hauptgedanken sind von mir; es mag wohl keine Stelle seyn, die ich nicht wenigstens revidirt." Diese Stellen lassen sich nun wirklich mit Hülfe des handschriftlichen Nachlasses annähernd bezeichnen und die Hauptgedanken sich auf Schelling zurückführen. Z. B. der S. 7 ausgesprochene Gedanke der Identität der absoluten Form mit der Formlosigkeit findet

[1] Man vergl. übrigens schon System des transsc. Idealismus, S. 477 (Bd. 3, S. 629).

sich ausführlicher Philosophie der Kunst S. 465 und wiederholt angewendet S. 470, Z. 8 ff. v. o. Ein Passus S. 8 handelt von der Besonderheit, die sich für Originalität halte, die Philosophie der Kunst S. 456 aber (cf. S. 447, Z. 14 v. o.) gibt an, worin der Unterschied der Originalität von der Besonderheit bestehe. Ziemlich im Anfang der Abhandlung (S. 4) heißt es: „daß die Philosophie nur Eine ist, und nur Eine seyn kann, beruht darauf, daß die Vernunft nur Eine, und sowenig es verschiedene Vernunften geben kann, ebensowenig kann sich zwischen die Vernunft und ihr Selbsterkennen eine Wand stellen u. s. w." Nun liegt das Fragment einer Vorlesung aus dem Jahr 1803 vor mir, welche von der Idee der universellen Philosophie handelt. Hier sagt Schelling in einer auch sonst der Aufbewahrung nicht unwerthen Stelle:

> Daß diese Idee der universellen Philosophie sich in den späteren Zeiten wissenschaftlich mehr oder weniger verlor, dieß erhellt freilich deutlich aus den letzten Regungen im Gebiete dieser Wissenschaft. Kant hat in die einzelnen Sphären der Philosophie — in die theoretische, wie in die praktische — den ersten Keim einer künftigen die ganze Wissenschaft betreffenden Revolution geworfen, aber er selbst ist nicht bis zu dem Centralpunkt vorgedrungen. Er statuirt so viele verschiedene Vernunften, als er verschiedene Kritiken geschrieben hat, und wie in einem bekannten Epigramm einige Kunstrichter, die von verschiedenen Geschmäcken redeten, gefragt wurden: wo dieser Geschmäcke Geschmack sey, so könnte man wohl Kant fragen: Wo ist dieser Vernunften Vernunft? — Fichte hat es ausdrücklich als seine Absicht erklärt, der theoretischen und praktischen Vernunft ein gemeinschaftliches wissenschaftliches Princip zu geben, allein der eigentliche Indifferenzpunkt beider liegt bei ihm zuletzt nicht im Wissen, sondern im Glauben, und der Gegensatz beider Seiten der Philosophie wird dadurch aufgehoben, daß die eine der anderen untergeordnet und aufgeopfert ist.

Sollten nun nicht diese beiden Stellen aus Einer Feder geflossen seyn? und sollte nicht schon die jenen Worten der Abhandlung vorangehende Zusammenstellung der philosophischen Kritik mit der Kunstkritik eher auf Schelling als auf Hegel hinweisen? — Ein Gedanke, der in der Methode des akademischen Studiums (S. 273), in der Abhandlung über das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt (S. 116) und in der über das Wesen der Kritik S. 15

gleichmäßig sich findet, ist: daß in Carteſius der Dualismus in der neueren Cultur zuerſt in wiſſenſchaftlicher Form ſich ausgeſprochen habe. Dieſer alſo, ſowie vielleicht auch der Tadel über Leibniz' Theodicee (S. 14) als „ein Verfallen in die Unphiloſophie", wie es Schelling in einer im nächſten Band zu veröffentlichenden Darſtellung der Leibniziſchen Philoſophie aus jener Zeit geradezu nennt, wird wohl Letzterem zuzuſchreiben ſeyn.

Citationen der Einleitung ins Kritiſche Journal in gelehrten Zeitſchriften, wie z. B. Leipziger Literaturzeitung 1812, Nro. 90 (Recenſion von Schellings Schrift gegen Jacobi), zeigen, daß man früher nicht daran zweifelte, dieſelbe enthalte nur Schellingſche Gedanken. Doch läge hierin noch kein Beweis, ſo wenig als in Bachmanns Zeugniß für den Hegelſchen Urſprung der Abhandlung über die Conſtruktion in der Philoſophie.

Obwohl (um gleich auch die anderen aus dem Kritiſchen Journal der Philoſophie aufgenommenen Stücke durchzugehen) obwohl der Aufſatz: Rückert und Weiß oder die Philoſophie, zu der es keines Denkens bedarf, in Hegels Werke nicht aufgenommen worden war, ſo wurden doch nachträglich Stimmen laut, welche ihn für dieſe in Anſpruch nahmen. „Dieſelbe leichte Ironie, mit welcher Hegel Krug abfertigte, dieſelbe logiſche Beſtimmtheit, derſelbe Gang der Analyſe walten auch hier." Man könnte billigerweiſe fragen, ob denn Schelling von dieſen Eigenſchaften ſo verlaſſen geweſen; man dürfte ferner nur z. B. auf die ebenfalls im Kritiſchen Journal erſchienene, aber wohl deßhalb, weil ſie im Notizenblatt ſteht, wenig oder gar nicht beachtete Villersſche Recenſion hinweiſen, die an leichter Behandlung und logiſcher Schärfe der Rückertſchen nichts nachgibt. Allein es bedarf deſſen nicht, denn es iſt ein äußerer, von allen ſubjektiven Anſichten unabhängiger Grund vorhanden, nach welchem der Verfaſſer jenes Aufſatzes kein anderer als Schelling iſt. Es unterliegt nämlich keinem Zweifel, daß dieſer das Notizenblatt im Kritiſchen Journal (S. 164 ff.) geſchrieben hat, aus der Nro. 5 deſſelben aber (S. 181), in der Schellings Feder ganz beſonders

zu erkennen ist, folgt, daß der Verfasser der Rückertschen Recension und der Schreiber dieses Notizenblatts, da es einen Nachtrag zur ersteren enthält, einer und derselbe ist. Dieser Grund ist ganz entscheidend. Uebrigens finden sich auch noch andere einzelne Anzeichen ihres Schellingschen Ursprungs. Z. B. ein stehender Ausdruck im Kritischen Journal ist der: „Durchbruch", „zum Durchbruch verhelfen" oder „zum Durchbruch kommen"; vgl. S. 7, Z. 11 v. o. in der schon als Schellingisch erkannten Stelle, S. 126, Z. 14 v. u., S. 187, Z. 12 v. u. Dieser Ausdruck findet sich hier zweimal S. 78 und S. 93. Der prägnante philosophische Gebrauch des Worts empfängt S. 92, Z. 1 v. u. ist gleichfalls ein zu jener Zeit Schelling eigenthümlicher und findet sich z. B. S. 212, Z. 18. v. o. (vgl. S. 140, Z. 3 v. o.) in diesem und S. 517, Z. 8 v. o., sowie S. 519, Z. 2 v. u. (Abh. über die Metalle) im vorhergehenden Band. Schellingisch wie nur irgend etwas ist der Satz S. 94: „jener Nothwendigkeit aber, welche nicht mit der Freiheit im Kampfe liegt, jener göttlichen, übersinnlichen, unbewegten, heiligen, die Schicksal heißt, sich zu unterwerfen, ist die Lehre jeder ächten Philosophie und die einzige Weisheit." Ganz ähnlich heißt es in einem Würzburger Manuscript:

> Dieß beruhigt uns, dieß erhebt uns auf immer über alle leere Sehnsucht, Furcht und Hoffnung, zu wissen, daß nicht wir handeln, sondern daß eine göttliche Nothwendigkeit in uns handelt, von der wir zum Ziel getragen werden, und mit der nichts im Widerstreit stehen kann, was aus absoluter Freiheit folgt.

Wenn endlich S. 87 Rückert vorgeworfen wird, er nehme den Idealismus auf den ganz gemeinen Standpunkt herunter, „wo jeder Taglöhner und Markthelfer auch steht", so erinnert dieß an die Worte eines Briefs an Fichte[1]: „Kann ich dafür, wenn man mir keinen andern Begriff der Natur zuschreibt, als den jeder Chemiker und Apotheker auch hat." Man sehe auch das Citat S. 88.

[1] Briefwechsel, S. 103.

Den entschieden nicht-Hegelschen Ursprung der auch nicht in die Werke Hegels aufgenommenen Abhandlung über die Construktion in der Philosophie hat neuerdings Haym[1] geltend gemacht, indem er vorzüglich den Satz heraus hebt, in welchem von der noch zu erwartenden Erfindung der „universellen Symbolik" die Rede ist (S. 130, Z. 8 ff. v. o.). Zu diesem Ausspruch findet sich der Commentar in einem Abschnitt der Philosophie der Kunst (S. 446 ff.), wo Schelling die Frage beantwortet, ob es wohl möglich sey, aus der speculativen Physik den Stoff einer neuen Mythologie zu nehmen. Außerdem hat Haym unter anderem auf das Citat des Systems des transscendentalen Idealismus im Text und ohne Nennung des Verfassers (S. 138) hingewiesen, (mit welchem das ähnliche Citat in der Methode des akademischen Studiums, S. 290 zu vergleichen wäre). Allein viel entscheidender als dieses Citat, ist die Aeußerung über seine sämmtlichen Schriften, welche S. 148, Z. 8 ff. v. u. steht, und wodurch sich Schelling geradezu als den Verfasser dieser Abhandlung bekennt. Im Uebrigen verweise ich auf die von mir durchgängig citirten vielen und auffallenden Parallelstellen aus allen gleichzeitigen Schriften Schellings, namentlich die von S. 252 bis 256 angeführten. Der §. IV der ferneren Darstellungen, der von der philosophischen Construktion handelt (im vorhergehenden Band S. 391 ff.), würde aber, besonders von S. 405 an (Neue Zeitschrift 1 Bd., Stück 2, S. 24 ff.) für sich allein vollkommen hinreichend seyn Schelling als Verfasser der Höyerschen Recension durch ihren Inhalt zu beglaubigen. Die Schrift Höyers zu recensiren, mußte Schelling um so angenehmer seyn, je mehr er in dem Entwicklungsgang dieses schwedischen Philosophen ein gut Theil seines eignen Wegs in einem lebenden Gegenbild reconstruirt sah. Man vergleiche in dieser

[1] a. a. O. S. 213. und S. 503, Anm. 1. Auch von dem Aufsatz über Rückert und Weiß sagt Haym S. 502, Anm. 3, die Hegelsche Autorschaft desselben sey mindestens zweifelhaft, aber es ist ein Widerspruch, wenn er denselben dennoch zur Charakteristik Hegels anwendet, wie dieß z. B. S. 185 geschieht.

Hinsicht S. 140, Z. 6 ff. v. u., vgl. mit der vorhin citirten Stelle S. 148, Z. 8. ff. v. u.

An die letztgenannte Recension schließt sich nach Inhalt und Wichtigkeit die Villersche (S. 184 ff.) an, für deren Schellingschen Ursprung vorhandene Briefe noch besonders Zeugniß geben, worin sich Villers über die Recension beschwert und Schelling ihm antwortet. [1] (Auch von Höyer ist der Brief da, mit welchem er die Uebersendung seines Buchs an Schelling begleitet und diesen um sein Urtheil bittet, aber kein weiterer.)

Daß die Anzeige der andern französischen Schrift (S. 202) ebenfalls von Schelling ist, ist nicht zu bezweifeln.

Noch bemerke ich, daß die Methode des akademischen Studiums verschiedene Zusätze aus dem Handexemplar des Verfassers erhalten hat, z. B. S. 226, 229, 230, 255, Anm. u. a. Dagegen wurden einige kleine Stücke zu ephemeren und unbedeutenden Inhalts im Kritischen Journal übergangen, nämlich aus dem Notizenblatt Bd. 1, Stück 3, S. 94—98, ferner was S. 163 dieses Bandes und S. 206 in den betreffenden Noten erwähnt ist.

Ich komme nun wieder auf die Philosophie der Kunst.

Es wurde schon nachgewiesen, daß die Philosophie der Kunst zur Abhandlung über das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt vielfach einen Commentar bilde. Ebenso wurde bereits bemerkt, daß die religionsphilosophische Vorlesung in der Methode des akademischen Studiums als ein Auszug aus der Philosophie der Kunst gelten könne: diese enthält den gleichen Gedankengang mit jener, beide haben wörtliche Uebereinstimmungen, wie denn zwei in beiden fast ganz gleichlautende Stellen, um sie nicht zweimal zu drucken, in der Philosophie der Kunst weggelassen wurden, da es unbeschadet des Sinns und Zusammenhangs geschehen konnte; nämlich, was S. 288 steht, ist S. 430, Z. 3—4 v. u., und was S. 289, Z. 3 v. o. bis S. 290, Z. 4 v. o.

[1] Man vergleiche über Villers Steffens' Was ich erlebte, Band V, S. 374.

steht, ist S. 434, Z. 9—10 v. u. ausgefallen. Endlich harmoniren beide (die Methode und die Philosophie der Kunst) in den Formeln für den Gegensatz des Heidenthums und Christenthums. In beiden nämlich wird das Heidenthum als Darstellung oder Anschauung des Unendlichen im Endlichen, das Christenthum als Darstellung oder Anschauung des Endlichen im Unendlichen charakterisirt, während in der schon besprochenen Abhandlung über das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt umgekehrt das Heidenthum als Aufnahme oder Einbildung des Endlichen ins Unendliche, das Christenthum als Einbildung des Unendlichen ins Endliche bestimmt wird. Und hierüber ist zunächst noch einiges zu sagen; denn der Wechsel jener Formeln in der Methode des akademischen Studiums und in der genannten Abhandlung war der einzige Einwurf gegen die Nichtidentität des Verfassers beider, der einigen Schein hatte, wiewohl man freilich gar nicht bedacht zu haben scheint, daß ja schon der Gebrauch der Formel „Einbildung des Endlichen ins Unendliche oder des Unendlichen ins Endliche" an sich — ohne ihre Anwendung auf das Wesen des Heidenthums und des Christenthums — eine Schelling ganz eigenthümliche ist, und die sich bei ihm in verschiedenen gleichgeltenden Ausdrücken überall wiederholt, wie als Einbildung des Idealen ins Reale, des Allgemeinen ins Besondere, der Einheit in die Vielheit, und umgekehrt. Die Anwendung der Formel erscheint gegen sie selbst nur als etwas Accidentelles. Wollte man daher Hegel jene Abhandlung zuschreiben, so müßte man vor allem sich und andern begreiflich machen, wie Hegel auf einmal einer Formel sich bedienen konnte, die so ganz nur Schellingisch war. Zu behaupten, Hegel habe eben hier den Schellingschen Ton nachgeahmt, ist doch zu naiv, zumal das weitere Curiosum herauskäme, daß dann Schelling in der Methode (nur mit Umstellung der Formeln) seinen Nachahmer wieder nachgeahmt hätte. Es ist unendlich viel leichter zu denken, daß Schelling in der Anwendung jener Formel auf das Heidenthum und Christenthum variirte, als anzunehmen, daß Hegel

sich völlig und plötzlich nur für den Zweck jener Abhandlung in das Gewand einer ihm fremden Diktion gehüllt habe. In der That lassen sich auch jene Formeln in ihrer Anwendung aufs Heidenthum und Christenthum leicht verwechseln, ohne daß dadurch die anderweitige Hauptbestimmung des Charakters der beiden Religionen selbst verändert oder aufgehoben würde, die sich vielmehr auch bei veränderten Formeln gleich bleibt, wie ich mir zu zeigen erlaube. Für das Wesen des Heidenthums nämlich ist die sich gleichbleibende Hauptbestimmung, daß es sey Unterordnung des Unendlichen unter die Endlichkeit (Methode, S. 288) — Vergötterung des Endlichen (Abh., S. 120, Z. 6 v. o.) —, für das Christenthum Unterordnung des Endlichen unter das Unendliche. Setzen wir nun diese Bestimmung in jene Formeln um, so finden wir, daß die gleiche Formel nur von verschiedenen Standpunkten aus das einemal auf das Heidenthum, das anderemal auf das Christenthum paßt. Wir nehmen z. B. die Formel „Einbildung des Endlichen ins Unendliche". Wird nun in dieser der Nachdruck auf den Ausgangspunkt gelegt, nämlich das Endliche, so paßt sie aufs Heidenthum, und so ist sie in der Abhandlung genommen, vergl. S. 119. Wird aber mit derselben Formel (Einbildung oder Aufnahme des Endlichen ins Unendliche) bezeichnet, was das herrschende Princip in einer Religion ist, so paßt sie aufs Christenthum, und so — nämlich als Anschauung des Endlichen im Unendlichen — ist die Formel in der Methode angewendet. Ebenso, nur umgekehrt, verhält es sich mit der andern Formel „Einbildung des Unendlichen ins Endliche". Sieht man hier darauf, daß das Herrschende das Endliche ist, so ist sie die Formel fürs Heidenthum (nach der Methode S. 288, vgl. S. 292, Z. 16 v. o.); sieht man aber auf den Ausgangspunkt, welcher das Unendliche ist, so ist sie die Formel fürs Christenthum, wie in der Abhandlung S. 119. — Will man darüber streiten, welche von beiden die bessere Formulirung sey, so ist es ohne Zweifel besser, zu sagen, das Wesen des Christenthums sey Aufnahme des Endlichen ins Unendliche oder Anschauung

des Endlichen im Unendlichen, das des Heidenthums umgekehrt Einbildung des Unendlichen ins Endliche, wie es auch Schelling in der Methode vorzog, sofern das, was ein anderes aufnimmt, das Herrschende ist, das Aufgenommene dagegen das Beherrschte (nach Philosophie der Kunst S. 378, Z. 5 v. o.), im Heidenthum aber war das Herrschende das Endliche, im Christenthum ist es das Unendliche; der Weg aber oder das Mittel hierzu (zum Uebergewicht des Unendlichen über das Endliche, des Idealen über das Reale im Christenthum) ist „nicht eine Erhebung der Endlichkeit zur Unendlichkeit, sondern eine Endlichwerdung des Unendlichen", wie die Abhandlung sagt (S. 117), oder, wie die Methode (S. 292) sich ausdrückt, vgl. mit Philosophie der Kunst S. 431 ff.: das wahre Unendliche mußte erst ins Endliche kommen, um dieses an sich selbst zu opfern, es dadurch zu versöhnen und — als Geist — zum Unendlichen zurückzuführen: — wir sehen, die Methode (und die Philosophie der Kunst) stimmt auch in dieser letzteren Bestimmung mit der Abhandlung völlig überein ungeachtet ihrer Abweichung von derselben bei der Anwendung jener Formel.

Wenn Schelling in der Abhandlung vielmehr das Christenthum als Einbildung des Unendlichen ins Endliche oder als Anschauung des Unendlichen im Endlichen bezeichnete, so ist meines Erachtens der Grund darin zu suchen, daß er es dort nicht nach seiner allgemeinen Richtung, sondern gleich nur nach dem charakterisirt, was er als sein Besonderstes und Innerstes, als seine „Vollendung" erklärt, zu welcher das Christenthum als Gegensatz nur der Weg sey (S. 120, Z. 1 v. o.). Das Streben nach dieser Vollendung nennt er Mysticismus. Nach dieser tief in ihm liegenden Tendenz betrachtet, ist das Christenthum Schauen des Unendlichen im Endlichen, während seine „allgemeine und unmittelbare Richtung" auf das Unendliche geht. Sein herrschendes Princip ist das Unendliche, aber innerhalb dieser principiellen Richtung selbst bricht wieder „das symbolische Bestreben" (= das Unendliche im Endlichen zu schauen) durch. Die Philosophie der Kunst

gibt auch hierüber Aufklärung; man vergleiche insbesondere S. 447. Ebendaselbst (S. 448) findet sich dann auch das Nähere über das Verhältniß der Speculation zu jenem Mysticismus.

Im Weiteren bemerke ich nun von der Philosophie der Kunst, daß deren Anfangssätze (§§. 1—15), so wie sie hier gedruckt sind, wohl erst den späteren, Würzburger Vorträgen angehören; bei dem ersten Vortrag in Jena scheint sie der Verfasser anders gegeben zu haben, wie ich auch aus der äußeren Beschaffenheit des Manuscripts abnehme, ohne Zweifel mehr conform der ursprünglichen Ausdrucksweise des Identitätssystems. — Es scheint, daß Schelling niemals im Sinn hatte, die Aesthetik als Ganzes zu ediren; er konnte es auch nach der Herausgabe der Methode des akademischen Studiums und dem in das Kritische Journal Aufgenommenen ohne Wiederholung von schon Bekanntem nicht mehr thun. Ueberdieß hatte er in derselben vielfach nur die von Schiller, Goethe, den Schlegels vertretene Literatur benutzt, und konnte gerade z. B. diesen Männern gegenüber auf das ihm Eigenthümliche keinen so großen Werth legen. Ihm konnte die Philosophie der Kunst nur als ein Versuch gelten, den er zunächst für sich selbst machte, die Ideen und die Methode seiner Philosophie auf die Wissenschaft der Kunst anzuwenden, und etwa durch diese Anwendung bei seinen Zuhörern ein lebendiges Verständniß und erhöhtes Interesse für ein System zu wecken, durch das allerdings zum erstenmal das vielgestaltige, für den Laien schwer zu begreifende Wesen der Kunst in bestimmte, einfache und unter sich harmonirende Construktionen gefaßt war. Hätte nun auch dieser letztere Vorzug besonders bei noch weiterer Ausbildung sie ihm als druckwürdig erscheinen lassen können, so mochte er dagegen bald von dieser oder jener seiner eigensten, zur Zeit der ersten Abfassung der Aesthetik besonders gehegten und in dieser noch mehr als in den anderen gleichzeitigen Schriften prononcirten Ideen abgekommen seyn, so daß es ihm doch nicht möglich war die Philosophie der Kunst ohne eine theilweise gänzliche Umarbeitung zu

veröffentlichen. Und auch über einzelnes Historische, wie z. B. über den Ursprung der gothischen Baukunst, war er vielleicht nach wenigen Jahren anderer Ansicht geworden. Je weniger aber er selbst an die Publikation seiner Aesthetik dachte, desto mehr scheint sie sich durch nachgeschriebene Hefte überall hin verbreitet zu haben, worüber eine Anmerkung in den Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft Bd. 2, Heft 2, S. 303 sich ausspricht.

Ohne das Interesse, welches die Philosophie der Kunst auch in ihrem allgemeinen Theil als Commentar und Pendant zu anderen Schriften Schellings und als Mittel der Aufhellung einiger Ungewißheiten in der philosophischen Literatur darbot, würde wohl auch jetzt das Ganze nicht veröffentlicht worden seyn, und ich bin schuldig ausdrücklich zu sagen, daß der Verfasser selbst für wirklich druckwürdig nur die Abhandlung über die Tragödie erklärt hat, vom Uebrigen aber höchstens Einzelnes des Drucks werth erachtete. Allein, was nun z. B. die besonderen Kunstformen betrifft, aus deren Darstellung man etwa einzelnes auszuwählen gehabt hätte, so wollte sich hier kein Maßstab für die Ausscheidung finden, vielmehr schien die Harmonie des Ganzen, das Ineinandergreifende, durch Parallelen sich gegenseitig Erklärende der einzelnen Stücke durchaus nicht zu erlauben dieses oder jenes auszusondern. Auch war nicht etwa ein Theil vor dem andern durch reichere Ausführung bevorzugt. Doch selbst für die Mittheilung des Grund legenden allgemeinen Theils sprach nicht bloß ein kritisches Interesse und nicht bloß der Vortheil des völligeren Verständnisses auch des besonderen. Hatte doch Schelling selbst durch eine Aeußerung in seinen nachgelassenen Schriften (Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 241) begierig gemacht das Kapitel über die Mythologie in der Philosophie der Kunst kennen zu lernen. Es interessirt uns nun zu sehen, wie er schon damals die Mythologie nicht vom bloßen Zufall subjektiver Erfindung herleitete, — die Phantasie zwar war die Erfinderin, aber sie folgte in ihren Dichtungen unwillkürlich dem Typus der Ideen, insofern einer Nothwendigkeit,

sie bildete in der Mythologie eine zweite Welt mit absoluter Objektivität, und nicht das Werk einzelner Individuen als Individuen war die Mythologie, sondern das eines ganzen Geschlechts, sofern es selbst Individuum (S. 414). Diese Nothwendigkeit muß freilich später in der Philosophie der Mythologie einer ganz anderen Platz machen. Das Geschlecht, „das einem einzelnen Menschen gleich," wird zum menschlichen Bewußtseyn selbst — in welchem auch allein die Totalität dem Individuum gleich ist — und in diesem erzeugen sich die Göttervorstellungen ursprünglich ohne alles Zuthun der Phantasie mit einer Nothwendigkeit, die sich durchaus nicht von Ideen oder von einer idealen Regel herschreibt, sondern von einer Katastrophe des menschlichen Bewußtseyns und einem daraus folgenden unwillkürlichen Proceß, dem das Bewußtseyn hingegeben ist, unter dem es leidet.

Es dürfte somit die vollständige Veröffentlichung der Philosophie der Kunst aus verschiedenen Gründen gerechtfertigt und etliches aus diesem vor mehr als 50 Jahren gehaltenen Vortrag vielleicht selbst denen nicht unwillkommen seyn, welche heutzutage an dieser Wissenschaft arbeiten.

Zum Schlusse noch die Erinnerung, daß der Zeitfolge nach zum Inhalt dieses Bandes auch die im Jahr 1802 geschriebenen Zusätze zur zweiten Auflage der Ideen zu einer Philosophie der Natur (Band 2 dieser Ausgabe) gehören, von welchen überdieß der erste, der die Ueberschrift hat „Darstellung der allgemeinen Idee der Philosophie überhaupt und der Naturphilosophie insbesondere als nothwendigen und integranten Theils der ersteren" mit der viel besprochenen Abhandlung über das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt in einiger Verwandtschaft steht.

Eßlingen, im Oktober 1859.

K. F. A. Schelling.

Darstellung

meines

Systems der Philosophie.

1801.

Vorerinnerung.

Nachdem ich seit mehreren Jahren die eine und dieselbe Philosophie, welche ich für die wahre erkenne, von zwei ganz verschiedenen Seiten, als Natur- und als Transscendental-Philosophie darzustellen versucht habe, sehe ich mich nun durch die gegenwärtige Lage der Wissenschaft getrieben, früher als ich selbst wollte, das System selbst, welches jenen verschiedenen Darstellungen bei mir zu Grunde gelegen, öffentlich aufzustellen, und was ich bis jetzt bloß für mich besaß und vielleicht mit einigen wenigen theilte, zur Bekanntschaft aller zu bringen, welche sich für diesen Gegenstand interessiren. Wer dieses System, so wie ich es jetzt vortrage, vorerst selbst begreift, hernach es mit jenen ersten Darstellungen zu vergleichen Lust hat und im Stande ist; wer ferner einsieht, wie viele Anstalten zu der vollständigen und evidenten Darlegung, die ich jetzt davon geben zu können überzeugt bin, erforderlich gewesen sind, wird es natürlich und nichts weniger als tadelnswerth finden, daß ich diese Anstalten wirklich erst gemacht, und daß ich die vollständige Erkenntniß dieser Philosophie, welche ich wirklich für die alleinige zu halten die Keckheit habe, von ganz verschiedenen Seiten her vorzubereiten gesucht habe, ehe ich wagte, sie selbst in ihrer Totalität aufzustellen. Ebensowenig wird unter diesen Bedingungen irgend jemand sich vorstellen können (was man sich hie und da, indem ich vergangenen Winter dieses System

Diese „Darstellung meines Systems der Philosophie" wurde veröffentlicht in der Zeitschrift für speculative Physik, zweiten Bandes zweitem Heft (1801). D. H.

in Vorlesungen vorgetragen, wirklich vorgestellt hat), ich habe mein System der Philosophie selbst geändert; denn das System, welches hier zuerst in seiner ganz eigenthümlichen Gestalt erscheint, ist dasselbe, was ich bei den ganz verschiedenen Darstellungen desselben immer vor Augen gehabt, und woran ich mich, für mich selbst, in der Transscendental- sowohl als Naturphilosophie beständig orientirt habe. Niemals habe ich weder mir selbst noch andern verhehlt, sondern vielmehr mit den deutlichsten Aeußerungen noch in der Vorrede zu meinem System des Idealismus, an mehreren Stellen dieser Zeitschrift u. s. w. es ausgesprochen, daß ich weder das, was ich Transscendental-, noch das, was ich Naturphilosophie nenne, jedes für sich für das System der Philosophie selbst, oder für mehr als eine einseitige Darstellung desselben halte. Wenn es Leser und Beurtheiler gegeben hat, die dieß nicht gewahr geworden, oder denen solche Aeußerungen kein Wink über meine eigentliche Meinung gewesen sind, so ist dieß nicht meine, sondern ihre Schuld, sowie es auch nicht an mir gelegen hat, daß der laute Widerspruch gegen die gewöhnliche Art sich den Idealismus vorzustellen, der schon durch die Naturphilosophie existirt hat, bis jetzt nur von dem scharfsinnigen Eschenmayer bemerkt und selbst von Idealisten tolerirt worden ist. — Ich habe das, was ich Natur- und Transscendentalphilosophie nannte, immer als entgegengesetzte Pole des Philosophirens vorgestellt; mit der gegenwärtigen Darstellung befinde ich mich im Indifferenzpunkt, in welchen nur der recht fest und sicher sich stellen kann, der ihn zuvor von ganz entgegengesetzten Richtungen her construirt hat. — Den meisten, welchen ein philosophisches System zur Einsicht vorgelegt wird, kann nichts Angenehmeres begegnen, als daß ihnen sogleich ein Wort gegeben wird, durch das sie seinen Geist fesseln und nach Belieben bannen zu können glaubten. Wenn ich nun aber auch sagte: Dieses System hier ist Idealismus, oder Realismus, oder auch ein Drittes aus beiden, so würde ich vielleicht in jedem Fall etwas nicht Unrichtiges behaupten, denn dieses System könnte ja dieß alles seyn, je nachdem es angesehen würde (was es an sich, abstrahirt von allem besondern „Ansehen" sey, bliebe dadurch immer noch unausgemacht)

aber doch würde ich dadurch keinen zu der wirklichen Erkenntniß deſſelben bringen; denn was Idealismus und Realismus, was alſo auch ein mögliches Drittes aus beiden ſey, iſt eben das, was noch keineswegs im Reinen iſt, ſondern erſt ausgemacht werden ſoll; und gar ſehr verſchiedene Begriffe ſind in verſchiedenen Köpfen mit jenen Ausdrücken verknüpft. Ich will der folgenden Darſtellung nicht vorgreifen, wo dieſer Gegenſtand ſchon von ſelbſt zur Sprache kommen wird, ſondern vorläufig nur ſo viel bemerken. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß ich z. B. für das wirkliche ausgeführte Syſtem des Idealismus nur das halte, was ich unter dieſem Namen aufgeſtellt habe, denn hielte ich etwas anderes dafür, ſo würde ich dieſes andere aufgeſtellt haben; ebenſo, daß ich dem Idealismus keine andere als gerade diejenige Bedeutung gebe, die ich ihm in jener Darſtellung gegeben habe. Nun könnte es aber ſehr wohl ſeyn, daß der Idealismus z. B., welchen Fichte zuerſt aufgeſtellt, und welchen er auch jetzt noch behauptet, eine ganz andere Bedeutung hätte, als jener; Fichte z. B. könnte den Idealismus in völlig ſubjektiver, ich dagegen in objektiver Bedeutung gedacht haben; Fichte könnte ſich mit dem Idealismus auf dem Standpunkt der Reflexion halten, ich dagegen hätte mich mit dem Princip des Idealismus auf den Standpunkt der Produktion geſtellt: um dieſe Entgegenſetzung aufs verſtändlichſte auszudrücken, ſo müßte der Idealismus in der ſubjektiven Bedeutung behaupten, das Ich ſey Alles, der in der objektiven Bedeutung umgekehrt: Alles ſey = Ich, und es exiſtire nichts als was = Ich ſey, welches ohne Zweifel verſchiedene Anſichten ſind, obgleich man nicht leugnen wird, daß beide idealiſtiſch ſind. — Ich ſage nicht, daß es ſich wirklich ſo verhalte; ich ſetze nur den Fall als möglich; geſetzt aber, es verhielte ſich ſo, ſo würde ja der Leſer mit dem Wort Idealismus über den eigentlichen Inhalt eines unter dieſem Namen aufgeſtellten Syſtems durchaus nichts erfahren, ſondern er müßte, wofern er ſich dafür intereſſirte, gleichwohl ſich entſchließen, es zu ſtudiren und erſt zuzuſehen, was denn eigentlich unter dieſem Namen verſtanden oder behauptet werde. Nicht anders als mit dem Idealismus möchte es ſich wohl mit dem verhalten, was man bis daher Realismus

genannt hat; und fast kommt es mir vor, als sey die folgende Darstellung Beweis, daß man bis auf den heutigen Tag den Realismus in seiner erhabensten und vollkommensten Gestalt (ich meine im Spinozismus) in allen öffentlich bekannt gewordenen Ansichten durchaus verkannt und mißverstanden habe. Dieß alles sage ich nur zu dem Ende, damit erstens der Leser, welcher überhaupt sich über meine Philosophie unterrichten will, vorerst sich entschließe, die folgende Darstellung mit Ruhe und Ueberlegung, nicht als die Darstellung von etwas ihm bereits Bekanntem, wobei ihn bloß die Form der Darstellung interessiren könnte, sondern als von etwas ihm vorläufig völlig Unbekanntem zu lesen; — nachher mag es jedem freistehen zu versichern, daß er dasselbe längst auch gedacht habe; — und zwar verlange ich, daß man das, was ich Naturphilosophie nenne, auch nur als Naturphilosophie, was ich System des transscendentalen Idealismus nenne, auch nur als System des Idealismus beurtheile, was aber mein System der Philosophie sey, aus dem Folgenden allein erfahren wolle; zweitens, daß man meine Darstellungen der Naturphilosophie und des Idealismus, besonders aber die folgende meines Systems der Philosophie bloß aus sich selbst, nicht aber aus andern Darstellungen beurtheile, daß man nicht frage, ob sie mit diesen, sondern ob sie mit sich selbst übereinstimmen, und ob sie in sich und ganz abgesondert betrachtet von allem, was außer ihnen existirt, Evidenz haben oder nicht; namentlich daß man vorerst sich entschließe, Fichtes und meine Darstellungen jede für sich zu betrachten, indem es erst durch die weitere Entwicklung sich zeigen kann, ob und wie weit wir beide übereinstimmen, und von jeher übereingestimmt haben. Ich sage vorerst. Denn es ist nach meiner Ueberzeugung unmöglich, daß wir nicht in der Folge übereinstimmen, obwohl jetzt, gleichfalls nach meiner Ueberzeugung, dieser Punkt noch nicht herbeigeführt ist. — Glaubt denn aber irgend ein unterrichteter Mensch, daß ein System von dieser Art sich gleichsam im Augenblick entwickle, oder daß es bereits zu seiner vollständigen Entwicklung gelangt sey? Hat man denn Fichten die Zeit gelassen, es bis zu dem Punkt zu führen, bei welchem sich entscheiden muß, daß sein System nicht nur überhaupt Idealismus

(denn dieß ist nach meiner Ueberzeugung alle wahrhaft speculative Philosophie), sondern daß es gerade dieser Idealismus ist? — Bis jetzt hat Fichte nach meiner Einsicht durchaus nur das Allgemeinste gethan; und einigen zur Freude, andern zum Verdruß mag es hier stehen, daß meines Erachtens, was bis daher geschehen ist, eben nur der Anfang ist von dem, was noch geschehen wird, daß also diese ganze Sache noch weit von ihrem „Ende" ist. Wodurch aber ist jene Entwicklung, von der ich spreche, mehr aufgehalten worden, als durch die Zudringlichkeit des unnützen Volks, welches, von aller Ahndung der Speculation weit entfernt durch seine Natur schon, gleichwohl über diese Dinge in dem blindesten Selbstvertrauen seine Stimme vernehmen läßt, und eh' es nur begriffen hat, wovon die Rede ist, entweder mitspricht oder widerspricht. Wohin soll es endlich kommen, wenn z. B. ein Reinhold, welcher mit der naivsten Offenherzigkeit gesteht, „er habe weder am Anfang noch in der Mitte, noch selbst kurz vor dem Ende (sage Ende) der neuesten philosophischen Revolution gewußt, um was es eigentlich zu thun sey" — welcher aber gleichwohl im Anfang dieser „Revolution" blinder Anhänger Kants gewesen, nachher in einer eignen Theorie die infallible, katholische Philosophie verkündigt, und gegen das Ende sich in den Schooß der Wissenschaftslehre nicht ohne ebenso starke Versicherung seiner tiefsten Ueberzeugung begeben hatte — wenn ein solcher nach allen diesen Proben seiner philosophischen Imbecillität gleichwohl nicht den Muth verliert, noch einmal, und wie er wohl selbst ahndet, zum letztenmal, das „nunmehrige" Ende der philosophischen Revolution zu prophezeihen[1]? — Wir wenden uns von diesen Anblicken ab, und

[1] Für jeden, der Sinn für Wissenschaft hat, wird das im Texte Gesagte mehr als hinlänglich seyn, unser Urtheil über Herrn Reinhold zu motiviren, und um so weniger scheuen wir uns, es auszusprechen, da wir innerlich niemals die geringste Achtung für ihn als speculativen Kopf gehabt haben, der er nie gewesen ist, und worauf er auch, indirect wenigstens, selbst alle Ansprüche aufgibt. Er verdammt sich selbst zum Lernen, und geht, auch sogar bei der Absurdität noch, in die Schule, und hierin hat er wirklich das Rechte getroffen. Er hat in der Philosophie nie einen andern als historischen Geist gehabt; seine Theorie des Vorstellungsvermögens beruht auf dem Fundament der als notorisch wahr

erinnern vorläufig nur dieſes: alle weiteren Erklärungen über das Verhältniß unſeres Syſtems zu allen andern, vorzüglich aber zum Spinozismus und Idealismus, ſind in der folgenden Darſtellung ſelbſt zu ſuchen, welche, wie ich hoffe, auch allen den Mißverſtändniſſen ein Ende machen ſoll, denen beſonders die Naturphiloſophie ausgeſetzt geweſen iſt, und

vorausgeſetzten Kantiſchen Philoſophie, in Anſehung welcher, da ſie ſelbſt nur ein Faktum war, natürlich auch keine andere als eine faktiſche Deduktion übrig blieb; ſeit dieſer erſten und einzigen Aeußerung eigner philoſophiſcher Thätigkeit hat er bei Erſcheinung jeder neuen Philoſophie kein angelegentlicheres Geſchäft gehabt, als, alle früheren Philoſophen, Spiritualiſten, Materialiſten, Theiſten, und wie ſie weiter heißen mögen, immer aufs neue durch die Muſterung gehen zu laſſen, und immer glücklich gefunden, woran es ihnen allen gefehlt, niemals aber, woran es ihm ſelbſt fehle, und wie unnütz er ſich beſtrebte, das edle alte Korn mit ſeinem Stroh auszudreſchen, eine Verblendung, die nur von derjenigen übertroffen wird, mit der er glaubte, durch die Sätze vom Stoff und der Form, dem Vorſtellenden und dem Vorgeſtellten, die großen Probleme der Philoſophie aufgelöst zu haben. In ſolcher tiefen Unwiſſenheit über den eigentlichen Kern aller Speculation, worin er fortwährend gelebt hat, ſchien ihm natürlich für ſein Urtheil nichts zu hoch, und wenn dieſer ſchwache Kopf ſich an Spinoza wagt, an Plato und die andern ehrwürdigen Geſtalten, iſt es zu verwundern, daß er unter andern auch Fichte zu überſehen glaubt, ebenſo leicht, als er vor Kurzem ihn zu verſtehen und von der Wahrheit ſeiner Philoſophie ſich innigſt überzeugt zu haben glaubte. — Abſichtliche Verdrehungen fremder Behauptungen und Philoſopheme kann ſich eine Redlichkeit nicht erlauben, die ſo offenherzige Bekenntniſſe thut als die oben angeführten; ſonſt könnte man dahin die Entſtellungen rechnen, welche einige meiner Sätze in einer gewiſſen Recenſion meines Syſtems des transſcendentalen Idealismus erlitten haben. Ich werde gewiß meine Zeit nicht damit verlieren, ſondern erlaube Hrn. Reinhold vielmehr hiermit förmlich, mich in Recenſionen, Journalen u. ſ. w. behaupten zu laſſen, was ihm gut dünkt; übrigens aber ſich meiner Ideen und meiner Methode als eines „heuriſtiſchen" Princips zu bedienen (welches von gutem Nutzen ſeyn ſoll), und ſogar den Idealismus, wenn es Noth thut, auch mit aus ihm ſelbſt genommenen, nur vorerſt gehörig abſurd gemachten, Ideen zu widerlegen, alles zur Ehre der Wahrheit und Beendigung der philoſophiſchen Revolution. — Was werden aber manche dazu ſagen, daß dieſe Reinholdigkeit ſogar bis zu förmlichen Denunciationen, Angriffen von der moraliſchen und religiöſen Seite, ſich erſtreckt, wie in einem der neueſten Stücke des deutſchen Merkurs geſchieht? gewiß wird man auch hierin nur den oben geſchilderten Geiſtescharakter erblicken, und nicht etwa das goldene Wort der Xenien hier anwenden wollen:

„Auf das empfindſame Volk hielt ich nie etwas; es werden —
Kommt die Gelegenheit nur, ſchlechte Geſellen daraus."

denen ich, wie ich bereits in einer Abhandlung des vorhergehenden Hefts bemerkte, lieber durch die Ausführung des Systems selbst (denn daß ein „erster Entwurf" kein vollendetes System enthalten könne, sollte sich doch von selbst verstanden haben) als durch eine vorläufige allgemeine Erörterung abzuhelfen, schon seit mehreren Jahren gedacht habe. Ich werde daher auch weiter auf keine Beurtheilung die geringste Rücksicht nehmen, welche sich mit mir nicht über die ersten, hier zuerst ausgesprochenen Grundsätze einläßt, und entweder diese angreift oder die nothwendige Folge einzelner Behauptungen aus ihnen ableugnet. — Ueber die Methode, welche ich bei der Construktion dieses Systems angewendet habe, wird sich am Ende der ganzen Darstellung bestimmter als am Anfang derselben sprechen lassen. Die Weise der Darstellung betreffend, so habe ich mir hierin Spinoza zum Muster genommen, nicht nur, weil ich denjenigen, welchem ich, dem Inhalt und der Sache nach, durch dieses System am meisten mich anzunähern glaube, auch in Ansehung der Form zum Vorbild zu wählen den meisten Grund hatte, sondern auch weil diese Form zugleich die größte Kürze der Darstellung verstattet und die Evidenz der Beweise am bestimmtesten beurtheilen läßt. — Ich habe mich überdieß sehr häufig der allgemeinen Bezeichnung durch Formeln bedient, wie sie bereits von Herrn Eschenmayer in seinen naturphilosophischen Abhandlungen und dem Aufsatz: „Deduktion des lebenden Organismus" (in Röschlaubs Magazin ꝛc.) angewendet worden ist; Schriften, welche ich von allen meinen Lesern gelesen wünschte, theils ihres eigenthümlichen Interesses wegen, theils, damit sie desto gewisser in Stand gesetzt werden, die Vergleichung meines naturphilosophischen Systems mit derjenigen Behandlung der Naturphilosophie anzustellen, welche aus dem Idealismus, der auf dem bloßen Standpunkt der Reflexion steht, freilich ganz nothwendig hervorgeht. Denn es ist, um das absolute Identitätssystem, welches ich hiermit aufstelle, und welches sich vom Standpunkt der Reflexion völlig entfernt, weil diese nur von Gegensätzen ausgeht und auf Gegensätzen beruht, in seinem Innern zu fassen, äußerst nützlich, das Reflexionssystem, welchem jenes entgegengesetzt ist, genau kennen zu lernen. —

Ueberhaupt habe ich mit diesem System ein doppeltes Verhältniß: zu den Philosophen voriger und jetziger Zeit; hierüber habe ich mich zum Theil bereits in dieser Vorerinnerung erklärt, vollständiger wird es in der Darstellung selbst geschehen, und nur zum Ueberfluß bemerke ich noch, daß ich unter Philosophen einzig diejenigen verstehe, welche Grundsätze und Methode haben, welche nicht bloß anderer Gedanken wiederholen, oder auch wohl aus frembem Allerlei ein eignes Ragout brauen; zu den empirischen Physikern, von welchen man zuvor wissen kann, wie sie es mit der Naturphilosophie halten werden. Sie werden dem bei weitem größten Theil nach eine Zeitlang noch gegen den Stachel zu lecken suchen, hernach die Ausdrücke, auch wohl die Construktionen der Naturphilosophie allmählich als probable Erklärungen aufnehmen oder unter der Form von Experimenten an den Tag bringen, endlich sogar die gesammte dynamische Physik als eine nicht unebne Hypothese in ihren Lehrbüchern verewigen.

So viel mag zur Vorerinnerung genug seyn. Von jetzt an spreche nur die Sache selbst.

§. 1. Erklärung. Ich nenne Vernunft die absolute Vernunft, oder die Vernunft, insofern sie als totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven gedacht wird.

Diesen Sprachgebrauch zu rechtfertigen ist hier nicht der Ort, da es bloß darum zu thun ist, überhaupt die Idee zu erwecken, die ich mit diesem Worte verbinden werde. — Nur also, wie man überhaupt dazu gelange, die Vernunft so zu denken, muß hier kurz angezeigt werden. Man gelangt dazu durch die Reflexion auf das, was sich in der Philosophie zwischen Subjektives und Objektives stellt, und was offenbar ein gegen beide indifferent sich Verhaltendes seyn muß. Das Denken der Vernunft ist jedem anzumuthen; um sie als absolut zu denken, um also auf den Standpunkt zu gelangen, welchen ich fordere, muß vom Denkenden abstrahirt werden. Dem, welcher diese Abstraktion macht,

hört die Vernunft unmittelbar auf etwas Subjektives zu seyn, wie sie von den meisten vorgestellt wird, ja sie kann selbst nicht mehr als etwas Objektives gedacht werden, da ein Objektives oder Gedachtes nur im Gegensatz gegen ein Denkendes möglich wird, von dem hier völlig abstrahirt ist; sie wird also durch jene Abstraktion zu dem wahren An-sich, welches eben in den Indifferenzpunkt des Subjektiven und Objektiven fällt.

Der Standpunkt der Philosophie ist der Standpunkt der Vernunft, ihre Erkenntniß ist eine Erkenntniß der Dinge, wie sie an sich, d. h. wie sie in der Vernunft sind. Es ist die Natur der Philosophie alles Nacheinander und Außereinander, allen Unterschied der Zeit und überhaupt jeden, welchen die bloße Einbildungskraft[1] in das Denken einmischt, völlig aufzuheben, und mit Einem Wort in den Dingen nur das zu sehen, wodurch sie die absolute Vernunft ausdrücken, nicht aber, insofern sie Gegenstände für die bloß an den Gesetzen des Mechanismus und in der Zeit fortlaufende Reflexion sind.

§. 2. Außer der Vernunft ist nichts, und in ihr ist alles. Wird die Vernunft so gedacht, wie wir es §. 1 gefordert haben, so wird man auch unmittelbar inne, daß außer ihr nichts seyn könne. Denn man setze, es sey etwas außer ihr, so ist es entweder für sie selbst außer ihr; sie ist also das Subjektive, welches wider die Voraussetzung ist; oder es ist nicht für sie selbst außer ihr, so verhält sie sich zu jenem Außer-ihr wie Objektives zu Objektivem, sie ist also objektiv, allein dieß ist abermals gegen die Voraussetzung (§. 1).

Es ist also nichts außer ihr, und alles in ihr.

Anmerkung. Es gibt keine Philosophie, als vom Standpunkt des Absoluten, darüber wird bei dieser ganzen Darstellung gar kein Zweifel statuirt: die Vernunft ist das Absolute, sobald sie gedacht wird, wie wir es (§. 1) bestimmt haben; der gegenwärtige Satz gilt mithin bloß unter dieser Voraussetzung.

Erläuterung. Alle Einwendungen gegen denselben könnten nur

[1] Denn Einbildungskraft bezieht sich auf die Vernunft, wie Phantasie auf den Verstand. Jene produktiv, diese reproduktiv. (Von hier an folgen wieder Zusätze aus einem Handexemplar des Verfassers. D. H.)

daher rühren, daß man die Dinge nicht so, wie sie in der Vernunft sind, sondern so, wie sie erscheinen, zu sehen gewohnt ist. Wir halten uns daher mit ihrer Widerlegung nicht auf, da in dem Folgenden gezeigt werden muß, wie alles, was ist, der Vernunft dem Wesen nach gleich und mit ihr Eines ist. Ueberhaupt würde der aufgestellte Satz gar keines Beweises oder einer Erläuterung bedürfen, sondern vielmehr für ein Axiom gelten, wenn nicht so vielen ganz unbewußt wäre, daß es überhaupt nur insofern etwas außer der Vernunft geben könnte, als sie es selbst außer sich setzte, dieß thut aber die Vernunft niemals, sondern nur der falsche Vernunftgebrauch, welcher mit dem Unvermögen verknüpft ist, die oben geforderte Abstraktion zu machen und das Subjektive [Absondernde, Individuelle] in sich selbst zu vergessen.

§. 3. Die Vernunft ist schlechthin Eine und schlechthin sich selbst gleich. Denn wäre nicht jenes, so müßte es von dem Seyn der Vernunft noch einen andern Grund geben als sie selbst; denn sie selbst enthält nur den Grund, daß sie selbst ist, nicht aber, daß eine andere Vernunft sey; die Vernunft wäre also nicht absolut, welches gegen die Voraussetzung ist. Die Vernunft ist also Eine im absoluten Sinne. Man setze aber das Gegentheil vom zweiten, daß nämlich die Vernunft nicht sich selbst gleich sey, so müßte das, wodurch sie sich nicht gleich ist, doch, da außer ihr (praeter ipsam) nichts ist (§. 2), wieder in ihr gesetzt seyn, also das Wesen der Vernunft ausdrücken, und da ferner alles nur vermöge dessen, wodurch es das Wesen der Vernunft ausdrückt, an sich ist (§. 1), so würde auch jenes, an sich betrachtet, oder in Bezug auf die Vernunft selbst, ihr wieder gleich, mit ihr Eines seyn. Die Vernunft ist also Eine (nicht nur ad extra, sondern auch ad intra, oder) in sich selbst, d. h. sie ist sich selbst schlechthin gleich.

§. 4. Das höchste Gesetz für das Seyn der Vernunft, und da außer der Vernunft nichts ist (§. 2), für alles Seyn (insofern es in der Vernunft begriffen ist) ist das Gesetz der Identität, welches in Bezug auf alles Seyn durch A = A ausgedrückt wird.

Der Beweis folgt aus §. 3 und den vorangehenden unmittelbar.

Zusatz 1. Durch alle andern Gesetze, wenn es deren gibt, wird daher nichts bestimmt, so wie es in der Vernunft oder an sich ist, sondern nur so, wie es für die Reflexion oder in der Erscheinung ist.

Zusatz 2. Der Satz A = A ist die einzige Wahrheit, welche an sich, mithin ohne alle Beziehung auf Zeit gesetzt ist. Ich nenne eine solche Wahrheit ewig, nicht im empirischen, sondern im absoluten Sinne.

§. 5. Erklärung. Das A der ersten Stelle nenne ich indeß, um es zu unterscheiden, das Subjekt, das der zweiten das Prädicat.

§. 6. Der Satz A = A allgemein gedacht, sagt weder, daß A überhaupt, noch daß es als Subjekt, oder als Prädikat **seyn**. Sondern das einzige Seyn, was durch diesen Satz gesetzt wird, ist das der **Identität selbst**, welche daher von dem A als Subjekt und von dem A als Prädicat völlig unabhängig gesetzt wird. Der Beweis für die erste Behauptung ist in der Wissenschaftslehre §. 1 geführt, der zweite Theil des Satzes folgt aus dem ersten von selbst, und ist in ihm schon enthalten. Denn da von dem Seyn des A selbst überhaupt, und inwiefern es Subjekt und Prädicat ist, abstrahirt ist, so bleibt als das Einzige, wovon nicht abstrahirt werden kann, was also durch jenen Satz eigentlich gesetzt ist, die absolute Identität selbst.[1]

§. 7. Die einzige unbedingte Erkenntniß ist die der absoluten Identität. Denn der Satz A = A ist (§. 4, Zusatz 2), weil er allein das Wesen der Vernunft ausdrückt (§. 3), auch der einzige unbedingt gewisse, aber unmittelbar durch diesen Satz ist auch die absolute Identität gesetzt (§. 6). Also ist ꝛc.

Anmerkung. Bloß die Unbedingtheit dieser Erkenntniß zu beweisen, wurde die vorhergehende Reihe von Sätzen vorausgeschickt.

[1] Der Satz A = A bedarf keiner Demonstration. Er ist Grund aller Demonstration. Das, was durch ihn gesetzt ist, ist nur dieses unbedingte Gesetztseyn selbst. Woran nun dieses unbedingte Gesetztseyn sich äußere, ist für dasselbe völlig gleichgültig. — Dieses A an der Stelle des Subjekts und dieses andere an der Stelle des Prädicats ist nicht das, was eigentlich gesetzt wird, sondern das, was gesetzt wird, ist nur die Identität zwischen beiden.

Denn dieſe Erkenntniß ſelbſt wird eigentlich nicht bewieſen, eben weil ſie unbedingt iſt.

§. 8. Die abſolute Identität iſt ſchlechthin, und ſo gewiß, als der Satz A = A iſt. Beweis. Denn ſie iſt unmittelbar mit dieſem Satze geſetzt (§. 6).

Zuſatz 1. Die abſolute Identität kann nicht gedacht werden als durch den Satz A = A, aber ſie wird durch dieſen Satz als ſeyend geſetzt. Sie iſt alſo dadurch, daß ſie gedacht wird, und es gehört zum Weſen der abſoluten Identität, zu ſeyn.

Zuſatz 2. Das Seyn der abſoluten Identität iſt eine ewige Wahrheit, denn die Wahrheit ihres Seyns iſt der Wahrheit des Satzes A = A gleich. Nun iſt aber (§. 4, Zuſatz 2) ꝛc.

§. 9. Die Vernunft iſt Eins mit der abſoluten Identität. Der Satz A = A iſt Geſetz des Seyns der Vernunft (§. 4). Nun iſt aber unmittelbar durch dieſen Satz auch die abſolute Identität als ſeyend geſetzt (§. 6), und da das Seyn der abſoluten Identität mit ihrem Weſen Eins iſt (§. 8, Zuſatz 1), ſo iſt alſo die Vernunft (§. 1) nicht nur dem Seyn, ſondern auch dem Weſen nach Eins mit der abſoluten Identität ſelbſt.

Zuſatz. Das Seyn der Vernunft (in dem §. 1 beſtimmten Sinne) iſt daher ebenſo unbedingt als das der abſoluten Identität, oder: das Seyn gehört ebenſo zum Weſen der Vernunft als zu dem der abſoluten Identität. Der Beweis folgt unmittelbar aus dem Vorhergehenden.

§. 10. Die abſolute Identität iſt ſchlechthin unendlich. — Denn wäre ſie endlich, ſo läge der Grund ihrer Endlichkeit entweder in ihr ſelbſt, d. h. ſie wäre Urſache von einer Beſtimmung in ſich, alſo Bewirkendes und Bewirktes zugleich, mithin nicht abſolute Identität; oder nicht in ihr ſelbſt, alſo außer ihr. Aber außer ihr iſt nichts. Denn wäre etwas außer ihr, wodurch ſie begrenzt werden könnte, ſo müßte ſie ſich zu dieſem Außer-ihr wie Objektives zu Objektivem verhalten. Dieß iſt aber abſurd (§. 1). Sie iſt alſo unendlich, ſo gewiß als ſie iſt, d. h. ſie iſt ſchlechthin unendlich.

§. 11. Die absolute Identität kann als Identität nie aufgehoben werden. Denn es gehört zu ihrem Wesen zu seyn; sie ist aber nur insofern sie absolute Identität ist (§. 6. 8, Zusatz 1). Sie kann also als solche nie aufgehoben werden, denn sonst müßte das Seyn aufhören zu ihrem Wesen zu gehören, d. h. es würde etwas Widersprechendes gesetzt. Also ꝛc.

§. 12. Alles, was ist, ist die absolute Identität selbst. Denn sie ist unendlich, und sie kann als absolute Identität nie aufgehoben werden (§. 10. 11), also muß alles, was ist, die absolute Identität selbst seyn.

Zusatz 1. Alles, was ist, ist an sich Eines. Dieser Satz ist die bloße Inversion des vorhergehenden, und folgt daher unmittelbar aus demselben.

Zusatz 2. Die absolute Identität ist das Einzige, was schlechthin, oder an sich ist, also ist alles nur insofern an sich, als es die absolute Identität selbst ist, und insofern es nicht die absolute Identität selbst ist, ist es überhaupt nicht an sich.

§. 13. Nichts ist dem Seyn an sich nach entstanden Denn alles, was an sich ist, ist die absolute Identität selbst (§. 12). Diese aber ist nicht entstanden, sondern ist schlechthin, also ohne alle Beziehung auf Zeit und außer aller Zeit gesetzt, denn ihr Seyn ist eine ewige Wahrheit (§. 8, Zusatz 2), mithin ist auch alles dem Seyn an sich nach absolut ewig.

§. 14. Nichts ist an sich betrachtet endlich. Der Beweis wird aus §. 10 auf dieselbe Art geführt, wie der des vorhergehenden Satzes.

Zusatz. Hieraus folgt, daß vom Standpunkt der Vernunft aus (§. 1) keine Endlichkeit sey, und daß die Dinge als endlich betrachten, so viel ist, als die Dinge nicht betrachten, wie sie an sich sind. — Ebenso, daß die Dinge als verschieden oder als mannichfaltig betrachten so viel heiße, als sie nicht an sich oder vom Standpunkt der Vernunft aus betrachten.

Erläuterung. Der Grundirrthum aller Philosophie ist die

Voraussetzung, die absolute Identität sey wirklich aus sich herausgetreten, und das Bestreben, dieses Heraustreten, auf welche Art es geschehe, begreiflich zu machen. Die absolute Identität hat eben nie aufgehört es zu seyn, und alles, was ist, ist an sich betrachtet — auch nicht die Erscheinung der absoluten Identität, sondern sie selbst, und da es ferner die Natur der Philosophie ist, die Dinge zu betrachten, wie sie an sich (§. 1), d. h. (§. 14. 12) insofern sie unendlich und die absolute Identität selbst sind, so besteht also die wahre Philosophie in dem Beweis, daß die absolute Identität (das Unendliche) nicht aus sich selbst herausgetreten, und alles, was ist, insofern es ist, die Unendlichkeit selbst sey, ein Satz, welchen von allen bisherigen Philosophen nur Spinoza erkannt hat, obgleich er den Beweis dafür nicht vollständig geführt, noch auch ihn so deutlich ausgesprochen hat, daß er nicht hierüber fast allgemein mißverstanden worden wäre.

§. 15. Die absolute Identität ist nur unter der Form des Satzes A = A, oder diese Form ist unmittelbar durch ihr Seyn gesetzt. Denn sie ist nur unbedingt und kann nicht auf bedingte Art seyn, das unbedingte Seyn kann aber nur unter der Form jenes Satzes gesetzt werden (§. 8). Also ist unmittelbar mit dem Seyn der absoluten Identität auch jene Form gesetzt, und es ist hier kein Uebergang, kein Vor und Nach, sondern absolute Gleichzeitigkeit des Seyns und der Form selbst.

Zusatz 1. Was zugleich mit der Form des Satzes A = A gesetzt ist, ist auch unmittelbar mit dem Seyn der absoluten Identität selbst gesetzt[1], es gehört aber nicht zu ihrem Wesen, sondern nur zu der Form oder Art ihres Seyns. Der Beweis für den ersten Theil des Satzes folgt unmittelbar aus dem Vorhergehenden. Der zweite Theil des Satzes wird so bewiesen. Die Form des Satzes A = A ist bestimmt durch A als Subjekt und A als Prädicat. Aber die absolute Identität ist in demselben unabhängig von dem A als Subjekt und dem A als Prädicat gesetzt (§. 6). Also gehört auch, was zugleich mit der Form dieses

[1] Was aus derselben abzuleiten, ist also gleich ewig mit der absoluten Identität.

Satzes gesetzt ist, nicht zur absoluten Identität selbst, sondern nur zu der Art oder Form ihres Seyns.

Zusatz 2. Was bloß zu der Form des Seyns der absoluten Identität, nicht aber zu ihr selbst gehört, ist nicht an sich gesetzt. Denn an sich gesetzt ist nur die absolute Identität selbst ihrem Wesen nach. Also ꝛc.

§. 16. Zwischen dem A, welches in dem Satz A = A als Subjekt, und dem, welches als Prädicat gesetzt ist (§. 5), ist kein Gegensatz an sich möglich. Denn insofern beide Subjekt und Prädicat sind, gehören sie nicht zum Wesen, sondern nur zum Seyn der absoluten Identität, insofern sie aber zu dem Wesen der absoluten Identität selbst gehören [oder die absolute Identität selbst sind], können sie nicht verschieden gedacht werden. Es ist also zwischen beiden kein Gegensatz an sich.

Zusatz 1. Es ist ein und dasselbe ganze A an der Stelle des Subjekts und an der des Prädicats gesetzt.

Zusatz 2. Die absolute Identität ist nur unter der Form einer Identität der Identität. Denn die absolute Identität ist nur unter der Form des Satzes A = A (§. 15), und diese Form ist mit ihrem Seyn zugleich gesetzt. In dem Satz A = A aber wird dasselbe sich selbst gleich, d. h. es wird eine Identität der Identität gesetzt. Die absolute Identität ist also nur als die Identität einer Identität, und dieß ist die vom Seyn selbst unzertrennliche Form ihres Seyns.

§. 17. Es gibt eine ursprüngliche Erkenntniß der absoluten Identität, und diese ist unmittelbar mit dem Satz A = A gesetzt. Denn es gibt eine Erkenntniß derselben überhaupt (§. 7). Nun ist nichts außer der absoluten Identität, also ist diese Erkenntniß in der absoluten Identität selbst. Aber diese Erkenntniß folgt nicht unmittelbar aus ihrem Wesen, denn aus demselben folgt nur, daß sie ist, sie muß also unmittelbar aus ihrem Seyn folgen, mithin zur Form ihres Seyns gehören (§. 15, Zusatz 1). Aber die Form ihres Seyns ist so ursprünglich als ihr Seyn selbst, und ebenso ursprünglich ist alles, was mit dieser Form gesetzt ist (das.). Also ist

eine urſprüngliche Erkenntniß der abſoluten Identität, und da dieſe zur Form ihres Seyns gehört, ſo iſt ſie unmittelbar mit dem Satz A = A ſchon geſetzt [d. h. ein Attribut der abſoluten Identität ſelbſt].

§. 18. Alles, was iſt, iſt dem Weſen nach, inſofern dieſes an ſich und abſolut betrachtet wird, die abſolute Identität ſelbſt, der Form des Seyns nach aber ein Erkennen der abſoluten Identität. Der erſte Theil des Satzes folgt aus dem §. 12, der zweite aus §. 17. Denn wenn die Erkenntniß der abſoluten Identität unmittelbar zur Form ihres Seyns gehört, dieſe Form aber vom Seyn unzertrennlich iſt, ſo iſt alles, was iſt, der Form des Seyns nach, eine Erkenntniß der abſoluten Identität.

Zuſatz 1. Die urſprüngliche Erkenntniß der abſoluten Identität iſt alſo zugleich ihr Seyn der Form nach[1], und umgekehrt jedes Seyn der Form nach auch ein Erkennen — (nicht ein Erkanntwerden) — der abſoluten Identität.

Zuſatz 2. Es gibt kein urſprünglich [vom Erkennenden getrenntes] Erkanntes, ſondern das Erkennen iſt das urſprüngliche Seyn ſelbſt, ſeiner Form nach betrachtet.

§. 19. Die abſolute Identität iſt nur unter der Form des Erkennens ihrer Identität mit ſich ſelbſt. Denn ihr Erkennen iſt ſo urſprünglich als die Form ihres Seyns (§. 18), ja die Form ihres Seyns ſelbſt (daſ. Zuſatz 1). Dieſe aber iſt die einer Identität der Identität (§. 16, Zuſ. 2). Nun iſt keine Identität außer ihr, alſo iſt auch ihr Erkennen nur ein Erkennen ihrer Identität mit ſich ſelbſt, und da ſie nur unter der Form des Erkennens iſt, ſo iſt ſie nur unter der Form des Erkennens ihrer Identität mit ſich ſelbſt.

Zuſatz. Das Geſammte, was iſt, iſt an ſich, oder ſeinem Weſen nach die abſolute Identität ſelbſt, der Form ſeines Seyns nach das Selbſterkennen der abſoluten Identität in ihrer Identität. — Folgt unmittelbar.

§. 20. Das Selbſterkennen der abſoluten Identität in ihrer Identität iſt unendlich.

Denn es iſt die Form ihres Seyns [des Seyns der abſoluten

[1] Nur in ihr ſelbſt unendlich, alſo vom Seyn nicht zu unterſcheiden.

Identität]. Ihr Seyn aber ist unendlich (§. 10). Also ist auch dieses Erkennen ein unendliches [also ununterscheidbar].

§. 21. Die absolute Identität kann nicht unendlich sich selbst erkennen, ohne sich als Subjekt und Objekt unendlich zu setzen. Dieser Satz ist durch sich selbst klar.

§. 22. Es ist dieselbe und gleich absolute Identität, welche der Form des Seyns, obschon nicht dem Wesen nach, als Subjekt und als Objekt gesetzt ist. Denn die Form des Seyns der absoluten Identität ist gleich der Form des Satzes A = A. In demselben aber ist ein und dasselbe ganze A an der Stelle des Subjekts und des Prädicats gesetzt (§. 16, Zusatz 1). Es ist also eine und dieselbe Identität, welche der Form ihres Seyns nach als Subjekt und als Objekt gesetzt wird. Da sie ferner nur der Form ihres Seyns nach als Subjekt und Objekt [auf eine unterscheidbare Weise] gesetzt ist, so ist sie nicht an sich, d. h. ihrem Wesen nach, so gesetzt [1].

Zusatz. Es findet zwischen Subjekt und Objekt kein Gegensatz an sich [in Bezug auf die absolute Identität] statt.

§. 23. Zwischen Subjekt und Objekt ist [überhaupt] keine andere als quantitative Differenz möglich [2]. Denn 1) ist keine qualitative Differenz beider denkbar. — Beweis. Die absolute Identität ist, unabhängig von A als Subjekt und Objekt (§. 6), und sie ist in beiden gleich unbedingt. Da es nun dieselbe gleich absolute Identität ist, welche als Subjekt und Objekt gesetzt ist, so ist keine qualitative Differenz. Es bleibt sonach 2), da keine Unterscheidung beider in Ansehung des Seyns selbst (denn sie ist als Subjekt und Objekt gleich unbedingt und also auch dem Wesen nach dieselbe) möglich ist, nur eine quantitative Differenz, d. h. eine solche, welche in Ansehung der Größe des Seyns stattfindet, übrig, so nämlich, daß zwar das Eine und gleich Identische, aber mit einem Uebergewicht der Subjektivität [des Erkennens] oder Objektivität [Seyns] gesetzt werde.

[1] Wenn diese Form nicht ein Erkennen, so ist sie überhaupt nicht qua Form unterscheidbar.

[2] Ob diese wirklich, ist hier ganz unentschieden.

Erläuterung. Wir bitten den Leser uns in diesen Demonstrationen indessen wenigstens mit dem Zutrauen zu folgen, daß sie vollkommen verständlich seyn werden, sobald man die bisher besonders über die gangbaren Begriffe subjektiv und objektiv gefaßten Begriffe ganz vergißt, und bei jedem Satz genau eben das denkt, was wir gedacht wissen wollen, eine Erinnerung, die wir hiemit ein für allemal machen. So viel wenigstens ist vorerst jedem klar, daß wir keinen Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt (denn was an die Stelle des ersteren und des letzteren gesetzt ist, ist ja dasselbe Identische; Subjekt und Objekt sind also dem Wesen nach Eins), sondern nur etwa einen Unterschied der Subjektivität und Objektivität selbst zugeben, welche, da sie zur Form des Seyns der absoluten Identität, mithin zur Form alles Seyns gehören, vielleicht nicht auf gleiche Weise, sondern so beisammen sind, daß sie wechselseitig als überwiegend gesetzt werden können, welches alles wir aber hier noch nicht behaupten, sondern nur als einen möglichen Gedanken aufstellen. Wir bemerken zu größerer Deutlichkeit noch Folgendes. Da es in dem Satze A = A ein und dasselbe A ist, was an die Stelle des Prädicats und an die des Subjekts gesetzt wird, so ist ohne Zweifel durchaus keine Differenz, vielmehr absolute Indifferenz beider gesetzt, und Differenz, mithin Unterscheidung beider, könnte nur dadurch möglich werden, daß entweder überwiegende Subjektivität oder überwiegende Objektivität gesetzt würde, wodurch dann das A = A in ein A = B (B als Bezeichnung der Objektivität gesetzt) überginge; es möchte nun seyn, daß diese oder ihr Gegentheil das Ueberwiegende sey, denn in beiden Fällen tritt die Differenz ein[1] Wenn wir dieses Uebergewicht der Subjektivität oder Objektivität durch Potenzen des subjektiven Faktors ausdrücken, so folgt, daß A = B gesetzt auch schon eine positive oder negative Potenz des A gedacht werde, und daß $A^0 = B$ soviel als A = A [= 1] selbst, d. h. Ausdruck der absoluten Indifferenz seyn müsse. Anders als auf diese Weise ist schlechthin keine Differenz zu begreifen.

§. 24. Die Form der Subjekt-Objektivität ist nicht

[1] Mit der quantitativen Differenz tritt auch Quantität überhaupt ein.

actu, wenn nicht eine quantitative Differenz beider gesetzt ist.

Beweis. Denn sie ist nicht actu, wenn nicht Subjekt- und Objektivität als solche gesetzt sind. Nun können aber beide nicht als solche gesetzt seyn, sie seyen denn mit quantitativer Differenz gesetzt (§. 23) [denn nur dadurch sind sie unterscheidbar]. Also ist die Form der Subjekt-Objektivität nicht actu oder wirklich gesetzt, wenn nicht quantitative Differenz beider gesetzt ist.

§. 25. In Bezug auf die absolute Identität ist keine quantitative Differenz denkbar.

Denn jene ist gleich (§. 9) der absoluten Indifferenz des Subjektiven und Objektiven (§. 1), es ist also in ihr weder das eine noch das andere zu unterscheiden.

Zusatz. Die quantitative Differenz ist nur außerhalb der absoluten Identität möglich.

Dieser Satz ist die bloße Inversion des vorhergehenden, und gewiß, wenn auch außerhalb der absoluten Identität nichts ist.

§. 26. Die absolute Identität ist absolute Totalität. — Denn sie ist alles, was ist, selbst, oder: sie kann von allem, was ist, nicht getrennt gedacht werden (§. 12). Sie ist also nur als alles, d. h. sie ist absolute Totalität.

Erklärung. Universum nenne ich die absolute Totalität.

Zusatz. Die quantitative Differenz ist nur außerhalb der absoluten Totalität möglich. Dieser Satz folgt unmittelbar aus §. 26 und 25, Zusatz 1.

§. 27. Erklärung. Was außerhalb der Totalität ist, nenne ich in dieser Rücksicht ein einzelnes Seyn oder Ding.

§. 28. Es gibt kein einzelnes Seyn oder einzelnes Ding an sich. Denn das einzige An-sich ist die absolute Identität (§. 8). Diese aber ist nur als Totalität (§. 26) [also nur die Totalität ist das An-sich].

Anmerkung. Es ist auch nichts an sich außerhalb der Totalität,

und wenn etwas außerhalb der Totalität erblickt wird, so geschieht es nur vermöge einer willkürlichen Trennung des Einzelnen vom Ganzen, welche durch die Reflexion ausgeübt wird, aber an sich gar nicht stattfindet, da alles, was ist, Eines (§. 12, Zusatz 1), und in der Totalität die absolute Identität selbst ist (§. 26).

§. 29. Die quantitative Differenz der Subjektivität und Objektivität ist nur in Ansehung des einzelnen Seyns, nicht aber an sich, oder in Ansehung der absoluten Totalität denkbar. — Der erste Theil des Satzes folgt unmittelbar aus §. 27 und 26, Zusatz, der zweite aus 25 und 26.

§. 30. Wenn die quantitative Differenz in Ansehung des einzelnen Dings wirklich stattfindet, so ist die absolute Identität, insofern sie ist, als die quantitative Indifferenz der Subjektivität und Objektivität vorzustellen. Der Beweis folgt unmittelbar daraus, daß die absolute Identität die absolute Totalität ist (§. 26).[1]

[1] Ich will die Deduktion, daß die absolute Identität nothwendig Totalität ist, noch bestimmter führen. Sie beruht auf folgenden Sätzen:

1) der Satz A = A sagt ein Seyn aus, das der absoluten Identität; dieses Seyn aber ist unzertrennt von der Form. Hier ist also Einheit des Seyns und der Form, und diese Einheit die höchste Existenz.

2) Das Seyn, welches unmittelbar aus dem Wesen der absoluten Identität folgt, kann nur seyn unter der Form A = A oder der Form der Subjekt-Objektivität. Diese Form selbst aber ist nicht, wenn nicht Subjektivität und Objektivität mit quantitativer Differenz gesetzt werden. Denn werden beide als gleich unendlich gesetzt, so ist, weil auch kein qualitativer Gegensatz, gar keine Unterscheidbarkeit; die Form ist quâ Form vertilgt; das, was das eine und andere mit gleicher Unendlichkeit, fällt zusammen mit dem, was weder das eine noch das andere.

3) Dasselbe gilt auch von der höheren Form der Existenz, welche auf der absoluten Indifferenz des Erkennens und Seyns beruht. Das Absolute kann nur unter dieser Form als existirend gesetzt werden. Ist aber wirkliche Indifferenz, so ist keine Unterscheidbarkeit, und diese Form ist nicht als solche gesetzt.

4) Das Absolute existirt also nicht actualiter, wenn nicht eine Differenz sowohl in Ansehung jener höheren Form — Idealen und Realen — als der Subjektivität und Objektivität gesetzt wird.

5) Aber diese Differenz kann nicht in Ansehung des Absoluten selbst

Erläuterung. Unsere Behauptung ist also, aufs deutlichste ausgedrückt, die, daß, könnten wir alles, was ist, in der Totalität erblicken, wir im Ganzen ein vollkommenes quantitatives Gleichgewicht von Subjektivität und Objektivität [von Realem und Idealem], also nichts als die reine Identität, in welcher nichts unterscheidbar ist, gewahr würden, so sehr auch in Ansehung des Einzelnen das Uebergewicht auf die eine oder die andere Seite fallen mag, daß also doch auch jene quantitative Differenz keineswegs an sich, sondern nur in der Erscheinung gesetzt ist. Denn da die absolute Identität, — das was schlechthin und in allem ist, durch den Gegensatz von Subjektivität und Objektivität gar nicht afficirt wird (§. 6), so kann auch die quantitative Differenz jener beiden nicht in Bezug auf die absolute Identität oder an sich stattfinden, und die Dinge oder Erscheinungen, welche uns als verschieden erscheinen, sind nicht wahrhaft verschieden, sondern realiter Eins, so, daß zwar keines für sich, aber alle in der Totalität,

gesetzt seyn, denn das Absolute ist unveränderlich bestimmt als totale Indifferenz des Erkennens und des Seyns sowohl als der Subjektivität und der Objektivität. Differenz kann also nur gesetzt seyn in Ansehung dessen, was von dem Absoluten abgesondert wird, und insofern es abgesondert wird. Dieses ist das Einzelne. Unmittelbar mit dem Einzelnen aber wird zugleich auch das Ganze gesetzt. Das Absolute ist also als Absolutes nur dadurch gesetzt, daß es im Einzelnen zwar mit quantitativer Differenz, im Ganzen aber mit Indifferenz gesetzt wird. Diese Differenz im Einzelnen aber und Indifferenz im Ganzen ist eben Totalität. Also ist das Absolute nur unter der Form der Totalität, und dieser Satz „quantitative Differenz im Einzelnen und Indifferenz im Ganzen" eben das, was Identität des Endlichen und Unendlichen.

Erklärung von quantitativer Differenz. — Eine Differenz, die nicht dem Wesen nach gesetzt ist (eine solche statuiren wir überhaupt nicht), eine Differenz also, welche bloß auf der Verschiedenheit der Form beruht, und die man deßwegen auch differentia formalis nennen kann. Beispiel, die reine Idee des Dreiecks. In demselben ist weder ein gleichschenkliges noch ein ungleichschenkliges, noch gleichseitiges noch ungleichseitiges. Jede dieser Formen ist eine quantitative Differenz der Idee des Dreiecks. Nun kann aber eben die Idee des Dreiecks nur in der Totalität dieser Formen existiren, so daß es zwar immer im Einzelnen mit Differenz, im Ganzen aber mit Indifferenz gesetzt ist. — Quantitative Differenz wird überhaupt nur gesetzt durch den Absonderungsakt und in Ansehung desselben.

in welcher die entgegengesetzten Potenzen ursprünglich sich gegeneinander aufheben, die reine ungetrübte Identität selbst darstellen. Diese Identität aber ist nicht das Producirte, sondern das Ursprüngliche, und sie wird nur producirt, weil sie ist. Sie ist also schon in allem, was ist. Die Kraft, die sich in der Masse der Natur ergießt, ist dem Wesen nach dieselbe mit der, welche sich in der geistigen Welt darstellt, nur daß sie dort mit dem Uebergewicht des Reellen, wie hier mit dem des Ideellen, zu kämpfen hat, aber auch dieser Gegensatz, welcher nicht ein Gegensatz dem Wesen, sondern der bloßen Potenz nach ist, erscheint als Gegensatz nur dem, welcher sich außer der Indifferenz befindet und die absolute Identität nicht selbst als das ursprüngliche erblickt[1]. Sie erscheint nur dem, welcher sich selbst von der Totalität abgesondert hat, und inwiefern er sich absondert, als ein Producirtes; dem, welcher nicht aus dem absoluten Schwerpunkt gewichen ist, ist sie das erste Seyn, und das Seyn, das nie producirt worden ist, sondern ist, so wie nur überhaupt etwas ist, dergestalt, daß auch das einzelne Seyn nur innerhalb derselben möglich, außerhalb derselben, also wirklich und wahrhaft, nicht bloß in Gedanken abgesondert, nichts ist. Wie es aber möglich sey, daß von dieser absoluten Totalität irgend etwas sich absondere oder in Gedanken abgesondert werde, dieß ist eine Frage, welche hier noch nicht beantwortet werden kann, da wir vielmehr beweisen, daß eine solche Absonderung nicht an sich möglich, und vom Standpunkt der Vernunft aus falsch, ja (wie sich wohl einsehen läßt) die Quelle aller Irrthümer sey.

§. 31. Die absolute Identität ist nur unter der Form der quantitativen Indifferenz des Subjektiven und Objektiven [und also auch des Erkennens und Seyns].

Anmerkung. Hier wird also schlechthin behauptet, was in dem vorigen Satz nur bedingungsweise gesetzt war.

Beweis. Denn die absolute Identität ist nur unter der Form der Subjekt-Objektivität (§. 22). Diese Form selbst aber ist nicht actu, wenn nicht quantitative Differenz außerhalb der Totalität (§. 24), in

[1] Dieser Gegensatz erscheint als Gegensatz nur, sobald ich absondere.

der Totalität aber, also (§. 26) in der absoluten Identität quantitative Indifferenz gesetzt ist (§. 25). Mithin ist die absolute Identität nur unter der Form der quantitativen Indifferenz des Subjektiven und des Objektiven.

§. 32. Die absolute Identität ist nicht Ursache des Universum, sondern das Universum selbst. Denn alles, was ist, ist die absolute Identität selbst (§. 12). Das Universum aber ist alles, was ist, u. s. w.[1]

Anmerkung. Die lange und tiefe Unwissenheit über diese Sätze würde vielleicht ein längeres Verweilen bei dem Beweis entschuldigen, daß die absolute Identität das Universum selbst sey, und daß sie unter keiner andern Form als der des Universum seyn könne. Besonders möchte dieß nöthig seyn in Ansehung derjenigen, welche in den gewöhnlichen Vorstellungen so fest und gleichsam verhärtet sind, daß sie selbst durch die philosophische Demonstration (für die sie des Sinns entbehren) nicht davon losgerissen werden können. Jedoch bin ich überzeugt, daß jeder von der Wahrheit jenes Satzes überzeugt werden wird, sobald er nur die folgenden Sätze gehörig überlegt, und einsieht, daß sie auf unleugbare Art bewiesen worden sind, nämlich 1) daß die absolute Identität nur ist unter der Form des Satzes A = A, und daß, da sie ist, auch diese Form ist; 2) daß diese Form ursprünglich, also in Bezug auf die absolute Identität, die von Subjekt und Objekt [Seyn und Erkennen] ist; 3) daß die Identität nicht wirklich (actu) unter dieser Form seyn kann — wie doch vorausgesetzt wird, da die absolute Identität actu ist, so wie sie nur potentia ist —, wenn nicht die Indifferenz, welche in dem Satze A = A ausgedrückt ist, eine quantitative [nicht qualitative] ist; 4) daß diese quantitative Indifferenz nur unter der Form der absoluten Totalität, also des Universum, seyn kann, daß sonach die absolute Identität, insofern sie ist (existit), das Universum selbst seyn muß.

§. 33. Das Universum ist gleich ewig mit der absoluten

[1] Universum nicht = das materielle. — Die Identität ist in alle Ewigkeit wieder Identität, aber ein Universum, d. h. ein Ganzes verschiedener Dinge.

Identität selbst. Denn sie ist nur als Universum (§. 32), sie ist aber ewig, also ist auch das Universum gleich ewig mit ihr.

Anmerkung. Wir können zwar mit Recht sagen, die absolute Identität selbst sey das Universum, umgekehrt aber, das Universum sey die absolute Identität, ist nur unter der Einschränkung zu sagen: es sey die absolute Identität dem Wesen und der Form ihres Seyns nach betrachtet.

§. 34. Die absolute Identität ist dem Wesen nach in jedem Theil des Universum dieselbe; denn sie ist ihrem Wesen nach völlig unabhängig von dem A als Subjekt und als Objekt (§. 6), mithin (§. 24) auch völlig unabhängig von aller quantitativen Differenz, also dieselbe in jedem Theil des Universum.

Zusatz 1. Das Wesen der absoluten Identität ist untheilbar. — Aus dem gleichen Grunde. — Was also auch getheilt werden möge, so wird nie die absolute Identität getheilt[1].

Zusatz 2. Nichts, was ist, kann dem Seyn nach vernichtet werden. Denn es kann nicht vernichtet werden, ohne daß die absolute Identität aufhörte zu seyn; da diese nämlich schlechthin, ohne alle Beziehung auf Quantität, ist, so würde sie auch schlechthin aufhören zu seyn, wenn sie nur in einem Theil des Ganzen aufgehoben werden könnte, denn es würde nicht mehr dazu gehören (um uns so auszudrücken), sie im Ganzen, als, sie im Theil zu vernichten, durch Vernichtung des Theils ist sie also überhaupt aufgehoben. Es ist daher unmöglich, daß irgend etwas, das ist, dem Seyn nach vernichtet werde.

§. 35. Nichts einzelnes hat den Grund seines Daseyns in sich selbst. — Denn sonst müßte das Seyn aus seinem Wesen erfolgen. Nun ist aber alles dem Wesen nach gleich (§. 12, Zusatz 1). Also kann das Wesen keines einzelnen Dings den Grund enthalten, daß es als dieses einzelne sey, es ist also als dieses nicht durch sich selbst.

§. 36. Jedes einzelne Seyn ist bestimmt durch ein anderes einzelnes Seyn[2]. Denn als einzelnes Seyn ist es nicht

[1] Theilbarkeit = Quantität: die absolute Identität unabhängig von aller Quantität.

[2] Die erste Grundlage vom Princip der Causalität.

bestimmt durch sich selbst, weil es nicht an sich ist und den Grund seines Seyns nicht in sich hat (§. 35), noch durch die absolute Identität, denn diese enthält nur den Grund der Totalität, und des Seyns, insofern es in der Totalität begriffen ist, es kann also nur durch ein anderes einzelnes Seyn bestimmt seyn, welches wieder durch ein anderes bestimmt ist, u. s. f. ins Unendliche.

Zusatz. Es gibt also auch kein einzelnes Seyn, welches nicht als solches ein bestimmtes, mithin begrenztes wäre.

§. 37. Die quantitative Differenz des Subjektiven und Objektiven ist der Grund aller Endlichkeit, und umgekehrt, quantitative Indifferenz beider ist Unendlichkeit.

Denn, was das erste betrifft, so ist jene der Grund alles einzelnen Seyns (§. 29) mithin auch (§. 36), aller Endlichkeit. Das zweite aber folgt aus dem ersten von selbst.

Erläuterung. Der allgemeine Ausdruck des Grunds aller Endlichkeit ist also (nach §. 23 Erläuterung) A = B.

§. 38. Jedes einzelne Seyn ist als solches eine bestimmte Form des Seyns der absoluten Identität, nicht aber ihr Seyn selbst, welches nur in der Totalität ist.

Denn jedes einzelne und endliche Seyn ist gesetzt durch eine quantitative Differenz der Subjektivität und Objektivität (§. 37), welche wiederum bestimmt ist durch ein anderes einzelnes Seyn, d. h. durch eine andere bestimmte quantitative Differenz der Subjektivität und Objektivität. — Nun ist aber (§. 22) Subjektivität und Objektivität überhaupt Form des Seyns der absoluten Identität, die bestimmte quantitative Differenz beider also eine bestimmte Form des Seyns der absoluten Identität, aber eben deßwegen nicht ihr Seyn selbst, welches nur in der quantitativen Indifferenz der Subjektivität und Objektivität, d. h. nur in der Totalität ist.

Zusatz. Der Satz (§. 36) kann also auch so ausgedrückt werden: Jedes einzelne Seyn ist bestimmt durch die absolute Identität, nicht insofern sie schlechthin ist, sondern insofern sie unter der Form einer bestimmten quantitativen Differenz von A und B ist, welche

Differenz wiederum auf gleiche Weise bestimmt ist, und so ins Unendliche fort. [Eine Differenz setzt die andere voraus].

Anmerkung 1. Es könnte gefragt werden, warum eben jenes Verhältniß ins Unendliche gehe, und wir antworten: aus dem gleichen Grunde, warum es zwischen dem ersten und dem zweiten stattfindet, findet es auch zwischen allen folgenden statt, weil nämlich nie ein erster Punkt angegeben werden kann, wo die absolute Identität in ein einzelnes Ding übergegangen ist, da nicht das Einzelne, sondern die Totalität das Ursprüngliche ist, so daß, wenn die Reihe nicht ins Unendliche zurückginge, das einzelne Ding nicht in die Totalität aufgenommen würde, sondern als einzelnes Ding für sich seyn müßte, welches absurd ist.

Anmerkung 2. Hieraus folgt auch, daß das Gesetz dieses Verhältnisses nicht auf die absolute Totalität selbst anwendbar sey, daß es also außerhalb des A = A falle. Aber durch alle Gesetze der Art ist nichts bestimmt, wie es an sich, oder in der Vernunft ist (§. 4, Zusatz 1), dasselbe wird also auch für das Gesetz dieses Verhältnisses gelten, und umgekehrt.

§. 39. Die absolute Identität ist im Einzelnen unter derselben Form, unter welcher sie im Ganzen ist, und umgekehrt im Ganzen unter keiner andern Form, als unter welcher sie im Einzelnen ist.

Beweis. Die absolute Identität ist auch im Einzelnen, denn alles Einzelne ist nur eine bestimmte Form ihres Seyns, und sie ist in jedem Einzelnen ganz, denn sie ist schlechthin untheilbar (§. 34, Zusatz) und kann als absolute Identität nie aufgehoben werden (§. 11). Sie ist also, da sie überhaupt nur unter einer Form ist, im Einzelnen unter derselben Form, unter welcher sie im Ganzen ist, und sonach auch im Ganzen unter keiner andern, als unter welcher sie schon im Einzelnen ist.

Der Beweis kann auch aus §. 19 ff. geführt werden; denn da sie der Form des Seyns nach ein unendliches Selbsterkennen ist, so ist auch ins Unendliche Subjekt und Objekt in quantitativer Differenz und Indifferenz.

§. 40. *Alles Einzelne ist zwar nicht absolut, aber in seiner Art unendlich* [und insofern es unendlich, nicht unter dem Gesetz des §. 36]. Es ist nicht absolut unendlich, denn (§. 1) es ist etwas außer ihm, und es ist bestimmt in seinem Seyn durch etwas außer ihm (§. 36). Es ist aber in seiner Art, oder da die Art des Seyns bestimmt ist durch die quantitative Differenz von Subjektivität und Objekttvität (§. 29), und diese Differenz wiederum durch Potenzen des Einen von beiden ausgedrückt wird (§. 23, Erläuterung), in seiner *Potenz* unendlich, denn es drückt das Seyn der absoluten Identität für seine Potenz[1] unter derselben Form aus wie das Unendliche [z. B. unendliche Theilbarkeit oder vielmehr Untheilbarkeit], es ist also selbst unendlich in Ansehung seiner Potenz, obgleich nicht absolut unendlich.

§. 41. *Jedes Einzelne ist in Bezug auf sich selbst eine Totalität.* Dieser Satz ist nothwendige und unmittelbare Folge des vorhergehenden.

Anmerkung. Es könnte hier noch gefragt werden, was denn dasselbe Einzelne in Bezug auf die absolute Totalität sey. *Allein in Bezug auf dieselbe ist es als Einzelnes überhaupt nicht*; denn vom Standpunkt der absoluten Totalität aus gesehen, ist nur sie selbst, und außer ihr ist **nichts**. — Jedes Einzelne ist also nur ein Einzelnes, insofern es unter dem Gesetz des §. 36 bestimmten Verhältnisses gedacht, nicht aber insofern es *an sich*, oder in Ansehung dessen betrachtet wird, was es mit dem Unendlichen gemein hat.

Zusatz. Der obige Satz läßt sich auch so ausdrücken: Jedes $A = B$ ist in Bezug auf sich selbst oder an sich betrachtet ein $A = A$, also ein absolut sich selbst Gleiches. — Ohne dieß würde nichts wirklich seyn, denn alles, was ist, ist nur insofern es die absolute Identität unter einer bestimmten Form des Seyns ausdrückt (§. 38).

§. 42. *Erklärung.* Ich werde die Totalität, insofern das Einzelne sie in Bezug auf sich darstellt, die relative nennen, nicht, als ob sie nicht in Bezug auf das Einzelne absolut wäre, sondern weil sie in Bezug auf die absolute bloß relativ ist.

[1] Correktur: in seiner Art.

Erklärung 2. Jede bestimmte Potenz bezeichnet eine bestimmte quantitative Differenz der Subjektivität und Objektivität, welche in Bezug auf das Ganze oder die absolute Totalität, aber nicht in Bezug auf diese Potenz stattfindet, so z. B., daß ein negativer Exponent von A ein Uebergewicht der Objektivität in Ansehung des Ganzen (also in Ansehung des A sowohl als des B) bezeichnet, indeß doch, eben deßwegen, weil dieses Uebergewicht beiden gemein ist, in Bezug auf die Potenz selbst, in welcher es stattfindet, ein vollkommenes Gleichgewicht beider Faktoren möglich, also das A = B ein A = A ist[1].

[1] Der Begriff von Potenz läßt sich auf folgende Art am bestimmtesten einsehen. Das Existirende ist immer nur die Indifferenz, und es existirt nichts wahrhaft außer ihr: aber sie existirt auch auf unendliche Weise, und existirt niemals anders als unter der Form A = A, d. h. als Erkennen und Seyn. Wir können sie nun entweder im Einzelnen oder im Ganzen betrachten. Sie existirt im Einzelnen wie im Ganzen unter derselben Form. Im Ganzen, so ist der Gegensatz, unter dessen Form sie existirt, unendliches Seyn und unendliches Erkennen, und das, was in diesen Indifferenzpunkt fällt — in den absoluten —, kann eben deßwegen weder das eine noch das andere seyn, weder unendliches Erkennen noch unendliches Seyn, und nur, insofern weder als das eine noch als das andere, ist es das An-sich. Ferner das Seyn ist unendlich wie das Erkennen, und beides, unendliches Seyn wie unendliches Erkennen, wird ausgedrückt durch den Satz A = A. Da der Satz beides ausdrückt, so steht das Unendliche in Ansehung des Erkennens sowohl als des Seyns unter der Form des Satzes A = A. Die Indifferenz vom Erkennen und Seyn ist also nicht einfache Identität von A als Subjekt und A als Objekt (Spinoza), sondern Indifferenz von A = A als Ausdruck des Seyns und A = A als Ausdruck des Erkennens. Qualitative Indifferenz wäre gesetzt, wenn A als Subjekt und A als Objekt einander entgegengesetzt wären. Dieß ist aber nie der Fall als in Bezug auf das Endliche. In Bezug auf das Unendliche ist nicht A als Subjekt und A als Objekt, sondern A = A und A = A, d. h. eine Identität gegen die andere im Gegensatze. Jedes ist gleich unendlich, also ununterscheidbar, aber eben weil gleich unendlich, sind sie auch nicht durch eine Synthese, d. h. durch etwas Untergeordnetes, sondern nur durch das Höhere, durch das absolute An-sich zusammengehalten. Da nun aber unendliches Seyn wie Erkennen unter der Form des Satzes A = A, so ist auch das, was in Bezug auf die absolute Indifferenz ein bloßes Seyn ist, wieder unter dieser Form gesetzt, d. h. es ist in Bezug auf sich selbst wieder Indifferenz von Erkennen und Seyn. Nur daß es in Bezug auf das Absolute bloß entweder unter dem Attribut des Erkennens oder des Seyns, entweder unter A = A als Ausdruck des Seyns oder des Erkennens gehört, macht die Potenz aus.

Anmerkung. Wir bitten die Leser, diese Erklärung genau zu merken, indem sie nur durch dieselbe in den Stand gesetzt werden, den gesammten Zusammenhang des Folgenden einzusehen.

§. 43. Die absolute Identität ist nur unter der Form aller Potenzen.

Dieser Satz folgt unmittelbar aus Erklärung 2, §. 42, verglichen mit dem Satz, daß die absolute Identität nur als quantitative Indifferenz der Subjektivität und Objektivität ist (§. 31).

§. 44. Alle Potenzen sind absolut gleichzeitig. Denn die absolute Identität ist nur unter der Form aller Potenzen (§. 43). Sie ist aber ewig, und ohne alle Beziehung auf die Zeit (§. 8, Zusatz 2). Also sind auch auch alle Potenzen ohne alle Beziehung auf Zeit, schlechthin ewig, also auch unter sich gleichzeitig[1].

Anmerkung. Da alle Potenzen gleichzeitig sind, so ist kein Grund von der einen oder der andern anzufangen, es bleibt daher nichts übrig, als den allgemeinen Ausdruck der Potenz überhaupt, welcher A = B ist (s. §. 23, Erläuterung), zum unmittelbaren Gegenstand der Betrachtung zu machen. — Wir nehmen uns hier die Freiheit, einige Sätze einzuschalten, die wir der Kürze halber ohne den ausführlichen Beweis lassen, der schon anderwärts, theils im System des transscendentalen Idealismus, theils in den Abhandlungen dieser Zeitschrift, geführt worden ist, auf welche wir mithin jeden verweisen, der mit dem Beweis noch nicht bekannt ist und uns in unsern Demonstrationen weiter folgen will.

I) A = B als Ausdruck der Potenz (der quantitativen Differenz in Bezug auf das Ganze) zugegeben, so ist in dem A = B B gesetzt als das, was ursprünglich ist (also als reelles Princip), A dagegen als das, was nicht ist, in demselben Sinne wie B, sondern B erkennt, also als ideelles Princip. Man mache sich mit diesem Satz genau

[1] Alle Causalableitung ist dadurch abgeschnitten. Das Denken so wenig aus dem Seyn, als das Seyn aus dem Denken. Der Fehler des Idealismus ist, eine Potenz zur ersten zu machen.

kannt aus meinem System des Idealismus S. 77, und besonders 84[1]. — Dieser Gegensatz findet aber gar nicht an sich oder vom Standpunkt der Speculation statt. Denn *an sich* ist A so gut als B, denn A wie B ist die ganze absolute Identität (§. 22), die nur unter den beiden Formen A und B, aber unter beiden gleich *existirt*. Da A das erkennende Princip, B aber, wie wir finden werden, das an sich Unbegrenzte oder die unendliche Extension ist, so haben wir hier ganz genau die beiden Spinozischen Attribute der absoluten Substanz, Gedanken und Ausdehnung, nur daß wir diese nie bloß *idealiter*, wie man den Spinoza insgemein wenigstens versteht, sondern durchaus als realiter Eins denken; so daß nichts unter der Form A gesetzt seyn kann, was nicht als solches und eo ipso auch unter der Form B, und nichts unter B, was nicht unmittelbar und eben deßwegen auch unter A gesetzt wäre, Gedanke und Ausdehnung also nie und in nichts, auch nicht im Gedanken und in der Ausdehnung, selbst getrennt, sondern durchgängig beisammen und Eins sind.

II) Wenn A = B überhaupt Ausdruck der Endlichkeit ist, so ist A als das *Princip* derselben zu denken.

III) B, welches ursprünglich *ist*, ist das schlechthin Begrenzbare, an sich Unbegrenzte, A dagegen das Begrenzende, und da jedes *an sich* unendlich ist, so ist jenes als das positiv, dieses als das negativ, also in entgegengesetzter Richtung, Unendliche zu denken.

§. 45. *Weder A noch B kann an sich gesetzt werden, sondern nur das Eine und Selbe mit der überwiegenden Subjektivität und Objektivität zugleich und der quantitativen Indifferenz beider*[2].

Beweis. Es ist nichts an sich, außer die absolute Identität (§. 8), diese wird aber ins Unendliche unter der Form der Subjektivität

[1] Gesammtausg. 1. Abth., 3. Bd., S. 385 und 390. D. H.

[2] Anders ausgedrückt würde dieser Satz so lauten: Weder A als Subjekt noch A als Objekt kann an sich gesetzt werden, sondern nur das Eine und selbe A = A mit der überwiegenden Idealität (als Ausdruck des Erkennens) und Realität (als Ausdruck des Seyns) und der quantitativen Indifferenz beider.

und Objektivität [A als Subjektivität oder A als Objektivität] gesetzt (§. 21 ff.), also kann auch ins Unendliche (z. B. in irgend einem Theil) nie Subjektivität oder Objektivität für sich gesetzt seyn, und wenn quantitative Differenz (A = B) gesetzt ist, so ist es nur unter der Form des Ueberwiegens der einen über die andere, und dieß sowohl im Ganzen als im Einzelnen (§. 39). Es ist aber kein Grund, daß die eine vor der andern überwiegend gesetzt sey. Also müssen beide zugleich überwiegend gesetzt seyn, und dieß ist wiederum nicht denkbar, ohne daß sich beide auf die quantitative Indifferenz reduciren. Also kann weder A noch B an sich, sondern nur das Identische mit überwiegender Subjektivität und Objektivität zugleich und der quantitativen Indifferenz beider gesetzt werden.

§. 46. Subjektivität und Objektivität können nur nach entgegengesetzten Richtungen überwiegend gesetzt werden. Folgt unmittelbar aus §. 44 III)[1]

Zusatz. Die Form des Seyns der absoluten Identität kann daher allgemein unter dem Bild einer Linie gedacht werden,

$$\frac{\overset{+}{A} = B \qquad\qquad A = \overset{+}{B}}{A = A}$$

worin nach jeder Richtung dasselbe Identische, aber nach entgegengesetzten Richtungen mit überwiegendem A oder B gesetzt ist, in den Gleichgewichtspunkt aber das A = A selbst fällt. (Wir bezeichnen das Ueberwiegen des einen über das andere durch das + Zeichen).

Erläuterung. Zur weiteren Betrachtung fügen wir einige allgemeine Reflexionen über diese Linie bei.

A) Es ist durch die ganze Linie dasselbe Identische gesetzt, und auch bei $A = \overset{+}{B}$ ist nicht B an sich, sondern nur überwiegend gesetzt. Eben dasselbe gilt von A bei $\overset{+}{A} = B$.

[1] Wir kommen also nie aus der Form der Subjekt-Objektivität, aus A = A heraus. Alle Unterscheidung ist bloß darin, daß A = A nach der einen Richtung als unendliches Erkennen, nach der andern als unendliches Seyn gesetzt wird.

B) Was von der ganzen Linie gilt, gilt auch von jedem einzelnen Theil derselben ins Unendliche. — Beweis. Denn die absolute Identität ist unendlich gesetzt, und ins Unendliche unter derselben Form gesetzt (§. 39). Also gilt, was von der ganzen Linie gilt, auch von jedem Theil derselben ins Unendliche.

C) Die construirte Linie ist daher ins Unendliche theilbar, und ihre Construktion ist der Grund aller Theilbarkeit ins Unendliche.

Anmerkung. Hieraus erhellt auch, warum die absolute Identität nie getheilt wird (§. 34, Zusatz). In jedem Theil nämlich sind noch die drei Punkte, d. h. die ganze absolute Identität, welche nur unter dieser Form ist. — Aber eben daß die absolute Identität nie getheilt wird, macht die unendliche Theilbarkeit von dem möglich, was nicht die absolute Identität, also (§. 27) ein einzelnes Ding ist [was unter dem Begriff der Quantität gedacht wird].

D) Nenne ich $\overset{+}{A} = B$ und $A = \overset{+}{B}$ Pole, $A = A$ aber den Indifferenzpunkt, so ist jeder Punkt der Linie Indifferenzpunkt Pol, und dieser oder der entgegengesetzte Pol, je nachdem er betrachtet wird. — Denn da die Linie ins Unendliche theilbar ist (C), und die Theilung nach jeder Richtung frei ist, weil in jeder Richtung dasselbe ist (A), so kann auch jeder Punkt einer nach dem andern Indifferenzpunkt und Pol, und von den beiden Polen jetzt der eine, jetzt der entgegengesetzte werden, je nachdem ich theile.

Zusatz. Hieraus erhellt, a) wie die Linie, abstrahirt davon, daß ich (idealiter) theile, mithin realiter oder an sich betrachtet, absolute Identität ist, worin gar nichts zu unterscheiden ist; b) wie wir, da diese Linie die Grundformel [der Construktion] unseres ganzen Systems ist[1], mit demselben in abstracto nie aus dem Indifferenzpunkt herauskommen.

E) Die beiden Pole können einander unendlich nahe, oder unendlich entfernt gedacht werden. — Folgt unmittelbar aus den vorhergehenden Sätzen.

[1] Für den Philosophen dasselbe, was die Linie für den Geometer.

F) Durch Verlängerung dieser Linie ins Unendliche können nie mehr als diese drei Punkte entstehen. — Dieser Satz ist die bloße Inversion eines Theils vom Vorhergehenden.

§. 47. Die (§. 46, Zusatz) *construirte Linie ist die Form des Seyns*[1] *der absoluten Identität im Einzelnen wie im Ganzen.* Den Beweis enthält das Vorhergehende von §. 45 an. — Diese Linie erfüllt daher die Forderung §. 39.

§. 48. *Die construirte Linie ist Form des Seyns der absoluten Identität, nur insofern A und B in allen Potenzen als* **seyend** [als gleich reell] *gesetzt sind*[2]. — Denn die absolute Identität ist nur unter der Form von A und B, d. h. A und B selbst sind, so gewiß die absolute Identität ist, und da sie nur unter der Form aller Potenzen ist (§. 45), so sind A und B in allen Potenzen als seyend gesetzt.

Zusatz. Von diesem Seyn [diesem Reellseyn] des A in allen Potenzen muß also der Grad der Subjektivität, mit dem es ist (§. 45), völlig unabhängig seyn, denn eben auf der Verschiedenheit dieses Grades beruht die Verschiedenheit der Potenzen (§. 23, Erläuterung).

§. 49. *Die construirte Linie kann an sich betrachtet den Grund keiner einzelnen Potenz enthalten.* — Denn sie ist im Ganzen, wie im Theil (§. 47), sie drückt also alle Potenzen, wie die einzelne, aus.

Zusatz. Dasselbe gilt von der Formel A = B, denn sie ist der Ausdruck der Potenz überhaupt (§. 23, Erläuterung).

§. 50. *Die Formel A = B kann nur insofern ein Seyn ausdrücken, als in ihr A und B beide als* **seyend** [als gleich reell] *gesetzt sind.*

Beweis. Denn jedes A = B, insofern es ein Seyn bezeichnet, ist in Bezug auf sich selbst ein A = A (§. 41, Zusatz), d. h. relative Totalität, nun ist aber relative Totalität nur, was die absolute Identität

[1] Correktur: der Existenz.

[2] mit völliger Indifferenz, es unter dem Attribut des einen oder des andern zu denken.

für seine Potenz unter derselben Form ausdrückt, wie das Unendliche (§. 42), die absolute Identität aber ist im Unendlichen, nur insofern A und B in allen Potenzen als seyend gesetzt sind (§. 50). Also ist auch A = B Ausdruck eines Seyns, nur insofern A und B beide als seyend gesetzt sind.

Zusatz. Von diesem Seyn des A und B ist aber der Grad der Subjektivität oder Objektivität, mit dem sie sind, völlig unabhängig (§. 48, Zus.).

Erläuterung 1. Wenn wir die beiden entgegengesetzten Faktoren der Construktion [Subjektivität und Objektivität] durch A und B bezeichnen, so fällt A = B weder unter A noch B, sondern in den Indifferenzpunkt beider. Nun ist aber dieser Indifferenzpunkt nicht der absolute, denn in denselben fällt A = A [als Indifferenz von Erkennen und Seyn], oder die quantitative Indifferenz, in den gegenwärtigen aber A = B, oder die quantitative Differenz [von Erkennen und Seyn]. — In dem A = B ist A wirklich als bloß Erkennendes, B aber als das, was ursprünglich ist, jenes also (§. 44, Anmerkung 1) als bloß ideell, dieses als reell gesetzt. So kann es nicht seyn, denn A ist wie B (das.), und soll demselben nicht nur idealiter, sondern realiter gleich, d. h. mit ihm gemeinschaftlich seyn, und nur insofern ist auch B. Sollen beide gleich reell gesetzt werden, so fällt in den Uebergang aus der relativen Identität in relative Totalität nothwendig relative Duplicität, jene entsteht aber erst, nachdem beide realiter gleichgesetzt sind. Folgendes Schema wird dienen, dieß anschaulich zu machen.

A B

1. A = B
(relative Identität).

2. A B
(relative Duplicität).

3. A = B
(relative Totalität).

Ueber dieses Schema lassen sich folgende Bemerkungen machen. — In demselben ist relative Identität von relativer Totalität unterschieden[1].

[1] Alle Construktion geht von relativer Identität aus. Die absolute wird nicht construirt, sondern ist schlechthin.

Dagegen ist die absolute Identität auch absolute Totalität (§. 26), denn in derselben ist A und B gar nicht als verschieden, mithin auch nicht als ideell oder reell gesetzt. — Indem A = B als relative Identität gesetzt wird, wird auch ein Heraustreten des A aus derselben als nothwendig gesetzt; denn es soll zwar subjektiv, aber als *seyend* (§. 50) oder als *reell* gesetzt seyn. Die Totalität *dieser* Potenz wird also hervorgebracht dadurch, daß A mit B gemeinschaftlich unter B gesetzt wird [ausgedrückt durch A = B]. Dieses A = B, in welchem A mit B als *seyend* gesetzt ist, an und für sich und völlig isolirt betrachtet, ist wirklich das A = A dieser Potenz, es ist A = B, d. h. überwiegende Objektivität oder Subjektivität nur in Bezug auf das Ganze, nicht auf sich selbst (§. 42, Erklärung 2). Wir bitten diese Bemerkungen nicht außer Acht zu lassen, denn obgleich sie vorzüglich nur zur Erläuterung unserer Methode dienen, so sind sie doch eben darum um nichts weniger nothwendig und zur gründlichen Einsicht in die Construktion dieses Systems unentbehrlich. — Folgendes aber wird dienen, den Sinn des oben aufgestellten Schemas noch deutlicher zu zeigen. In A = B (als relative Identität gedacht) ist die absolute Identität nur überhaupt unter der Form des Selbsterkennens gesetzt, sie wird in Ansehung des ursprünglich Objektiven *begrenzt* durch das Subjektive, wir nennen die Richtung, in welcher B (als unendliche *Extension*) begrenzt wird, die Richtung nach *außen*, die, in welcher A allein begrenzt werden kann, die Richtung nach *innen*. — Nun ist aber die absolute Identität als ein unendliches Selbsterkennen gesetzt (§. 19. 20); es kann also auch nichts (z. B. Begrenztheit) in ihr überhaupt seyn, was nicht auch unter der Form des Selbsterkennens gesetzt würde, und dieß wird nothwendig und so lange fortgesetzt werden müssen, bis sie unter der Form des absoluten Selbsterkennens gesetzt ist. Sie wird sich also auch unmittelbar mit A als begrenzt in ihrer Subjektivität, mit B als begrenzt in ihrer Objektivität, und, diese Begrenzung als eine gemeinschaftliche gesetzt, in der relativen Totalität erkennen müssen, es folgt also der Uebergang von relativer Identität zu relativer Totalität als ein nothwendiger unmittelbar aus der Unendlichkeit des Selbsterkennens der absoluten Identität.

Erläuterung 2. Die relative Totalität ist gemeinschaftliche Realität von A und B (1). Außerhalb der absoluten Identität ist also auch durchgängige Tendenz zum Seyn oder zur Realität in Ansehung des Subjektiven gesetzt. In der absoluten Identität selbst kann diese Tendenz nicht mehr seyn, denn in derselben ist überhaupt kein Gegensatz mehr zwischen Subjektivem und Objektivem, in sie fällt die höchste Realität und die höchste Idealität in ununterscheidbarer Einheit. Von der Realität also, aber nicht von der Objektivität, kann man sagen, sie sey durch die ganze Reihe das Ueberwiegende, denn alles, auch das Subjektive, strebt zu ihr. — In der höchsten Realität selbst ist wieder die absolute Totalität, absolutes Gleichgewicht der Subjektivität und Objektivität.

Erläuterung 3. Da das oben verzeichnete Schema aus dem Begriff der Potenz überhaupt (A = B) abgeleitet ist, so ist es nothwendig Schema aller Potenzen, und da ferner die absolute Totalität nur durch ein Reellwerden des Subjektiven in allen Potenzen, wie die relative durch ein Reellwerden in der bestimmten Potenz, construirt wird, so wird diesem Schema auch wieder die Aufeinanderfolge der Potenzen selbst sich unterwerfen müssen.

§. 51. Die erste relative Totalität ist die Materie.

Beweis.

a) A = B ist weder als relative Identität noch als relative Duplicität etwas Reelles. — Als Identität kann A = B im Einzelnen wie im Ganzen nur durch die Linie (§. 46, Zusatz) ausgedrückt werden. Aber in jener Linie ist A durchgängig als seyend gesetzt. Also (§. 50, Erläuterung 1) setzt diese Linie durchgängig A = B als relative Totalität voraus; die relative Totalität ist also das erste Vorausgesetzte, und wenn die relative Identität ist, so ist sie nur durch jene.

Dasselbe gilt von der relativen Duplicität. Denn da A und B nie voneinander getrennt werden können, so wäre die relative Duplicität nur dadurch möglich, daß die Identität der Linie A C B

A ——— B (worin A den Pol $\overset{+}{A} = B$, B den Pol $A = \overset{+}{B}$,
C

C den Indifferenzpunkt bezeichnen soll) aufgehoben, und A C und C B

als verschiedene Linien (unter dem Schema des Winkels C $\overset{A}{\llcorner}$ B, also unter der Form der beiden ersten Dimensionen) gesetzt würden. Allein da A C und C B jede für sich wieder das Ganze ist, so setzt die relative Duplicität ebenso wie die relative Identität die relative Totalität schon voraus, und wenn sie ist, kann sie nur durch dieselbe seyn.

b) Relative Identität und Duplicität sind in der relativen Totalität zwar nicht actu, aber doch potentia enthalten. — Denn beide gehen der letztern zwar nicht actu (a), aber doch potentia vorher, wie aus der Deduktion (§. 50, Erläuterung) erhellt.

c) Das Eine und selbe A = B ist also zugleich unter der Form der ersten Dimension (der reinen Länge) und der beiden ersten (Länge und Breite), und zwar unter jeder Form für sich gesetzt, welches widersprechend ist. Es müssen also die beiden Entgegengesetzten sich wechselseitig auslöschen in einer dritten (welche hier also als die Bedingung erscheint, unter welcher A und B in relativer Totalität gesetzt werden können). Diese dritte muß von der Art seyn, daß durch sie Länge und Breite völlig aufgehoben wird, jedoch so daß A und B in relative Differenz kommen, denn sonst (§. 37) würde das Unendliche (wie sich in der Folge zeigen wird, der unendliche Raum) producirt, also muß die reine dritte Dimension auf die Weise producirt werden, daß A und B in quantitativer Differenz bleiben. Aber eben dieß ist nur in der Materie, denn diese repräsentirt die dritte Dimension unter der Form des einzelnen Seyns. Also ist die Materie relative Totalität überhaupt, und da sie unmittelbar aus dem A = B, dem Ausdruck der Potenz überhaupt, abgeleitet werden kann, so ist sie die erste relative Totalität, oder das, was zuerst gesetzt ist so wie Potenz überhaupt gesetzt ist.

Zusatz. Die Materie ist das primum Existens. — Folgt aus dem eben Bewiesenen

Allgemeine Anmerkung.

Wir haben mit Absicht diesen Beweis unseres Satzes geführt, weil er der kürzeste ist; übrigens kommt es bei diesem Gegenstand hauptsächlich auf folgende Punkte an, 1) daß man sich von der Ursprünglichkeit der Materie, und davon, daß sie das erste Vorausgesetzte ist, überzeuge: eben dadurch wird recht offenbar, daß, so wie die Identität ist, sie nur als Totalität, und auch ursprünglich nicht anders ist; 2) daß man sich die Forderung deutlich denke, A und B sollen ursprünglich schon nicht bloß idealiter, sondern realiter eins seyn, um einzusehen, daß diese Forderung nur in der Materie erfüllt ist; denn die Forderung ist = der: es soll etwas, was an sich bloß nach innen geht, (A) reell werden, es soll also ein reelles Zurückgehen nach innen, oder ein Inneres, das zugleich ein Aeußeres ist, gesetzt werden — ein solches existirt nur in dem, was man das Innere der Materie nennt, und welches mit der dritten Dimension eins ist; 3) daß man sich das quantitative Gesetztseyn von A und B bestimmt denke. Man setze

[1] Niemand, als wer uns ohne wahre Einsicht in den Sinn unsers Systems gefolgt ist, könnte uns hier mit der Frage unterbrechen, ist denn dieses System Realismus oder Idealismus? Wer uns verstanden hat, sieht, daß diese Frage in Bezug auf uns gar keine Bedeutung hat. Für uns gibt es nämlich überhaupt nichts an sich als die absolute Indifferenz des Ideellen und Reellen, und nur diese ist im eigentlichen Sinne des Worts, alles andere aber ist nur in ihr und in Bezug auf sie. So ist also auch die Materie, aber sie ist nicht als diese, sondern nur insofern sie zum Seyn der absoluten Identität gehört, und die absolute Identität für ihre Potenz ausdrückt. Bei dieser Gelegenheit, welche uns die schicklichste dünkt, wollen wir an dem Beispiel der Materie zeigen, wie die drei genera cognitionis des Spinoza in unserem System nachgewiesen werden können, und welche Bedeutung sie in demselben haben. Die Materie als solche für reell achten, ist die niedrigste Stufe der Erkenntniß; in der Materie dasjenige erblicken, was sie mit dem Unendlichen gemein hat (Totalität in Bezug auf sich selbst), also sie überhaupt nur als Totalität erkennen, ist die zweite, und endlich erkennen, daß die Materie absolut betrachtet überhaupt nicht, und daß nur die absolute Identität ist, ist die höchste Stufe oder ächt speculative Erkenntniß. (Anmerkung des Originals.)

z. B. A wäre unendlich, und ginge unendlich zurück auf B, so würde dieses auch unendlich nach innen zurückgedrängt, es wäre nun bloß ein Innen, aber eben deßwegen auch kein innen, da dieser Begriff nur im Gegensatz, und dieser nur in der quantitativen Differenz, nunmermehr aber in der Indifferenz stattfindet. Dasselbe gilt ebenso, wenn wir B (das nach außen gehende), oder wenn wir endlich beide, A sowohl als B, als unendlich setzen. Ein Innen und Außen ist nur in der relativen Totalität: so wie also Materie überhaupt gesetzt ist, ist sie auch mit quantitativer Differenz von A und B gesetzt.

§. 52. Das Wesen der absoluten Identität, insofern sie unmittelbar Grund von Realität ist, ist Kraft. — Folgt aus dem Begriff von Kraft. Denn jeder immanente Grund von Realität heißt Kraft. Die absolute Identität aber, wenn sie unmittelbar Grund einer Realität ist, ist auch immanenter Grund. Denn sie ist überhaupt nur immanenter Grund eines Seyns (§. 32. 38, Anmerkung 2). Also ꝛc.

§. 53. Unmittelbar durch die absolute Identität sind A und B als seyend oder als reell gesetzt. — Den Beweis enthält alles Vorhergehende, da wir das primum Existens (mithin auch A und B) als seyend unmittelbar aus der absoluten Identität selbst abgeleitet haben.

Zusatz 1. Die absolute Identität als unmittelbarer Grund der Realität von A und B ist also Kraft (§. 52).

Zusatz 2. A und B sind unmittelbarer Grund der Realität des primum Existens [der ersten quantitativen Differenz], und da beide dem Wesen nach der absoluten Identität gleich sind (denn in jedem derselben ist die gleiche absolute Identität) (§. 22), so sind (§. 52) beide, sowohl A als B, Kräfte[1].

Zusatz 3. A und B als unmittelbarer Grund der Realität des primum Existens ist jenes Attraktiv-, dieses Expansivkraft. — Der Beweis dieses Satzes wird vorausgesetzt. S. System des transscendentalen Idealismus, S. 169 ff. [S. 440 ff. des vorhergehenden Bandes].

[1] Correktur: so erscheinen beide als Kräfte.

§. 54. Die absolute Identität als unmittelbarer Grund der Realität von A und B in dem primum Existens ist Schwerkraft.

Denn A und B als seyend in dem primum Existens und als immanenter Grund der Realität desselben sind Attraktiv- und Expansivkraft (§. 53, Zusatz 3). Die Kraft aber, durch welche diese beiden als seyend und als immanenter Grund der Realität des primum Existens [der ersten quantitativen Differenz] gesetzt werden, ist Schwerkraft[1] (die Beweise s. B. 1 dieser Zeitschrift, 2tes Heft, S. 19 und 24 ff. [oben S. 34 und 37 ff.]). Also u. s. w.

Anmerkung. Es ist kaum zu zweifeln, daß nicht diese Beweise für manche Leser einige Dunkelheiten zurückließen. So könnte vorerst z. B. gefragt werden, inwiefern denn die Schwerkraft auch als Grund der Realität von B gedacht werden könne, da dasselbe ursprünglich ist (§. 44, Anmerkung 1). Allein B wird nur in der relativen Identität als seyend oder objektiv gedacht, die relative Identität selbst ist aber nichts Reelles (§. 51), B wird also, gleich A, reell, nur dadurch, daß es gemeinschaftlich mit A objektiv, mithin in der relativen Totalität gesetzt wird. Die Schwerkraft ist sonach Grund der Realität sowohl von A als B. — Hernach möchte es manchem schwer seyn, das verschieden scheinende Verhältniß der Kräfte zur absoluten Identität zu begreifen. Wir bemerken hierüber nur Folgendes: die absolute Identität ist unmittelbarer Grund des primum Existens nicht an sich, sondern durch A und B, welche ihr gleich sind (§. 53, Zusatz 2). — Dagegen ist sie absolut-unmittelbar und an sich Grund des Reellseyns von A und B, aber eben deßwegen ist die absolute Identität in der Schwerkraft noch nicht. Denn sie ist nur, nachdem A und B als seyend gesetzt sind. Die Schwerkraft ist eben deßwegen durch die absolute Identität unmittelbar gesetzt, und folgt, nicht aus ihrem Wesen [allein], auch nicht aus ihrem aktualen Seyn (denn dieses ist noch nicht gesetzt), sondern vielmehr [aus ihrem Wesen, insofern es auf ein Seyn

[1] Quantitative Differenz hinweg, ist nicht Schwerkraft sondern absolute Indifferenz.

geht, also] aus ihrer Natur, aus derselben aber schlechthin, und unmittelbar aus ihrer inneren Nothwendigkeit, nämlich daraus, daß sie unbedingt ist, und nicht seyn kann, als unter der Form des [gleichen] Seyns von A und B. Es ist (aus diesem unmittelbaren Gesetztseyn der Schwerkraft durch die absolute Identität) ersichtlich, wie unmöglich es sey, die Schwerkraft als Schwerkraft ergründen oder in der Wirklichkeit darstellen zu wollen, da sie als die absolute Identität gedacht werden muß, nicht insofern diese ist, sondern insofern sie der Grund ihres eignen Seyns, also selbst nicht in der Wirklichkeit ist.

Erklärung. Ich werde die Schwerkraft auch die construirende Kraft und die absolute Identität nennen, insofern sie den Grund ihres eignen Seyns enthält. Der Grund liegt in dem zunächst Vorhergehenden.

Zusatz 1. Hieraus erhellt, daß die Schwerkraft mittelbar der Grund aller Realität, und nicht nur des Seyns, sondern auch der Fortdauer aller Dinge sey.

Zusatz 2. Was wir Materie nennen, ist an sich nicht Materie, sondern die absolute Identität selbst, insofern sie den Grund des ersten Reellwerdens von A und B enthält.

Zusatz 3. Alle Materie ist ursprünglich flüssig — folgt aus dem Beweis des Satzes 51.

§. 55. Das subjektive [oder] erkennende Princip geht in die Materie selbst mit ein, oder wird in ihr reell.

Folgt aus der ganzen bisherigen Deduktion.

Anmerkung. Jenes Reellwerden des erkennenden Princips läßt aber den Grad der Objektivität oder Subjektivität in Ansehung des Ganzen, d. h. die Potenz von A = B, völlig unbestimmt.

§. 56. In der Materie ist A und B mit (in Ansehung des Ganzen) überwiegender Objektivität gesetzt.

Zusatz 1. Die Materie also in Ansehung des Ganzen = A $\overset{+}{=}$ B (§. 46, Zusatz).

Zusatz 2. A und B mit überwiegender Objektivität gesetzt, ist daher jenes Attraktiv-, dieses Expansivkraft.

Anmerkung. Was aus dem Eingehen des erkennenden Princips als eines realen in die Construktion der Materie überhaupt und besonders in Ansehung des einzig denkbaren Idealismus (desjenigen, welcher zugleich vollkommener Realismus ist) folge, wird durch das Ganze deutlich genug werden. — Diese objektive Ideal-Realität der Materie ist übrigens bereits in meinen Ideen zur Philosophie der Natur 2tes Buch 4tes Kap. auseinandergesetzt. Auch werden die Leser in dieser besonderen Rücksicht wohl thun, damit die Bemerkungen im System des transscendentalen Idealismus S. 190 ff. [im vorhergehenden Band S. 451 ff.] zu vergleichen.

§. 57. Das quantitative Setzen der Attraktiv- und Expansivkraft geht ins Unendliche.

Beweis. Denn a) A und B überhaupt werden in Ansehung des Ganzen quantitativ, d. h. mit dem Uebergewicht der Objektivität und Subjektivität nach entgegengesetzten Richtungen gesetzt. b) Aber was vom Ganzen gilt, gilt auch vom Theil, denn die absolute Identität ist ins Unendliche unter derselben Form gesetzt (§. 39). Also auch innerhalb der einzelnen Potenz sind A und B wieder quantitativ gesetzt in Ansehung dieser Potenz, also hier als Attraktiv- und Expansivkraft, und zwar ins Unendliche, denn jede Potenz ist wieder in sich oder in Bezug auf sich selbst unendlich (§. 40). Also geht das quantitative Setzen der Attraktiv- und Expansivkraft ins Unendliche.

Erläuterung. Daß beide Kräfte überhaupt nur mit quantitativer Differenz gesetzt seyn können, erhellt aus dem Beweis des §. 51. Es kann also in der Wirklichkeit nichts Einzelnes seyn, worin beide im vollkommenen Gleichgewicht, und nicht mit dem relativen Uebergewicht der einen oder der andern, gesetzt wären. Dieses Gleichgewicht wird, auch in Ansehung dieser Potenz, nur im Ganzen, aber nicht im Einzelnen existiren können. Das materielle Universum wird ein vollkommenes Gleichgewicht der Attraktiv- und Repulsivkräfte seyn, mit gleicher Unendlichkeit für seine Potenz, wie das absolute Universum in Ansehung des Ganzen, in welchem jenes nur den Einen Pol $(A = \overset{+}{B})$ bildet.

Anmerkung. Hieraus erhellt der Irrthum derjenigen, welche das materielle Universum für die Unendlichkeit selbst halten.

§. 58. Das ideelle Princip ist als ideelles Princip unbegrenzbar. Folgt aus §. 20.

Zusatz 1. Es wird also nur begrenzt, insofern es dem reellen gleich, d. h. selbst reell wird.

Zusatz 2. Dadurch, daß es als reelles (1) begrenzt wird, kann es nicht als ideelles begrenzt werden.

Zusatz 3. Dadurch, daß es als reelles begrenzt wird, wird es unmittelbar als ideelles (2) unbegrenzbar gesetzt.

Zusatz 4. Es kann aber nicht als unbegrenzbar gesetzt werden, als in einer höheren Potenz der Subjektivität. — Beweis. Denn in der niederern Potenz ist es begrenzt (2. 3).

Zusatz 5. Unmittelbar dadurch, daß A = B als relative Totalität ist, ist diese höhere Potenz gesetzt, denn A = B ist quantitatives [begrenztes] Setzen von A und B ins Unendliche (§. 57).

Zusatz 6. Das quantitative Gesetzt- oder das Begrenztseyn des A in dem A = B ist specifische Schwere. — Folgt aus §. 56, Zusatz 2.

Zusatz 7. Unmittelbar durch A = B, d. h. (§. 54) die Schwerkraft, ist das ideelle Princip, insofern es ideell ist, als A^2 gesetzt. Folgt aus Zusatz 3.

Zusatz 8. Vom Standpunkt der Totalität aus ist aber hierin kein Vor und kein Nach; denn von demselben aus betrachtet sind alle Potenzen gleichzeitig[1].

Anmerkung. Das Schema dieser Potenz ist dasselbe, wie das der ersten (§. 50, Erläuterung 3), also

1. $A^2 = (A = B)$
(in relativer Identität)

2. $A^2 \qquad A = B$
(in relativem Gegensatz)

3. $A^2 = (A = B$
(in relativer Totalität).

[1] Also Einheit des Lichts und der Schwerkraft.

Erläuterung 1. Die relative Identität kann auch in dieser Potenz nicht als bestehend gedacht werden. Denn A = B ist als relative Totalität gesetzt (§ 51). Aber die relative Totalität ist nicht an sich, sondern nur die absolute (§. 26). A = B ist also nicht Totalität für das ideelle Princip der höheren Potenz, d. h. dieses Princip (A^2) ist im Kampf gegen das Seyn von A = B so lange gesetzt, als dieses als Totalität gesetzt ist.

Erläuterung 2. Da aber die absolute Identität nur unter der Form aller Potenzen ist (§. 43) [A = B aber eine bestimmte Potenz bezeichnet], so wird A = B durch A^2 immer wieder gesetzt. Denn nur insofern A = B ist, ist auch A^2. Die Natur ist also durch diesen Gegensatz in einen nie aufzuhebenden Widerspruch [welcher daher Proceß] versetzt. Was Natur sey, wird demnächst erklärt.

Erläuterung 3. Der Gegensatz zwischen A^2 und A=B ist kein Gegensatz an sich. Er ist nicht an sich weder in Bezug auf die absolute Totalität noch selbst in Bezug auf diese Potenz, denn auch hier wieder ist nur die relative Totalität (Anmerkung) das Reelle.

Erläuterung 4. Der relative Indifferenzpunkt ist in dieser Potenz zwischen A^2 und A = B. A = B ist als der Eine identische Faktor (als das Eine Reelle) zu denken. — Wir kommen also auch hier in abstracto nicht aus dem Indifferenzpunkt (s. §. 46, Erläuterung D, Zusatz)[1].

§. 59. In der Materie als dem primum existens [der ersten quantitativen Differenz des Seyns] findet, wenn nicht der Wirklichkeit, doch der Möglichkeit nach alle Potenzen enthalten. — Denn die Materie ist die erste relative Totalität; oder: In der Materie ist das ideelle Princip begriffen, welches, an sich unbegrenzbar (§. 58), den Grund aller Potenzen enthält.

[1] Es fällt unter den relativen Gegensatz dieser Potenz die Theorie von dem, was wir dynamischen Proceß nennen. Da selbige anderwärts mehrmals auseinandergesetzt ist, so erlauben wir uns, manche Sätze ohne wiederholte Beweise hier aufzustellen, da es überhaupt mehr darum zu thun ist, einen Totalbegriff unseres Systems zu geben, als uns bei dem Einzelnen zu verweilen. (Anm. des Originals.)

§. 60. Das unmittelbare Objekt des A^2 ist das Begrenztseyn des ideellen Princips durch das reelle. — Denn nur durch dieses Begrenztseyn [quantitatives Gesetztseyn von A und B] ist A = B (§. 57). A = B aber ist das unmittelbare Objekt des A^2, wie durch sich selbst klar ist.

Zusatz. Da das A^2 im Kampf gegen das Seyn von A = B ist (§. 58, Erläuterung 1), so ist mithin dieser Kampf ein Kampf gegen das Begrenztseyn des ideellen Princips durch das reelle, also (§. 58, Zusatz 6) gegen die specifische Schwere, und da wegen des quantitativen Gesetztseyns von A und B ins Unendliche (§. 57) überhaupt nur specifische Schwere actu existirt, gegen die Schwere überhaupt.

§. 61. Erklärung. Natur nenne ich vorerst[1] die absolute Identität überhaupt, insofern sie unter der Form des Seyns von A und B actu existirt (das objektive Subjekt-Objekt).

§. 62. Das A^2 ist Licht.

Zusatz. Das Licht ist ein inneres, die Schwere ein äußeres Anschauen der Natur. — Denn jenes hat das in A = B begrenzte innere Princip der Natur zum unmittelbaren Objekt.

Anmerkung. Das A^2 ist, obgleich es für die höhere Potenz objektiv seyn kann, doch in Bezug auf die Natur selbst etwas schlechthin Inneres, und es ist hier an nichts Aeußeres zu denken.

§. 63. Die Schwerkraft geht schlechthin auf das Seyn des Produkts, welches durch A = B bezeichnet wird. — Folgt aus §. 54.

Zusatz 1. Sie strebt also dieses Produkt in seinem Seyn zu erhalten. Denn nur insofern dieß geschieht, kann sie mit dem Licht zusammen die relative Totalität hervorbringen (§. 58, Erläuterung 3).

Zusatz 2. Da sie die construirende Kraft ist (§. 54, Erklärung), so ist sie durch das Licht bestimmt zu reconstruiren [mit dem Produkt ideal zu werden], das Licht selbst aber ist das Bestimmende zur Reconstruktion.

[1] Ausdrücklich vorerst; es ist noch nicht der bestimmte Begriff. Im Ganzen alles, was bloß Grund von Realität, nicht selbst Realität = Natur.

§. 64. Nachdem A = B als relative Totalität, mithin (§. 58, Zusatz 5) A^2 [die zweite Potenz] gesetzt ist, können an A = B als Subſtrat alle [ideellen] Formen des Seyns, die der relativen Identität, der relativen Duplicität und der relativen Totalität dargeſtellt werden.

Beweis. Relative Identität und Duplicität können nie an ſich, ſondern nur durch die relative Totalität ſeyn. (Folgt aus dem Beweis des §. 51). Nun iſt A = B als relative Totalität. Alſo u. ſ. w.

Zuſatz. Relative Identität und relative Duplicität ſind alſo zuerſt in dieſer Potenz reell.

Erklärung 1. Relative Identität durch Totalität wird geſetzt, heißt: A und B werden beide als Potenzen des A = B (welches ſonach in ſeiner Identität bleibt), und als ſolche in relativer Identität geſetzt, oder: das Identiſche A = B, die Schwerkraft, welcher bis jetzt kein aktuelles oder empiriſches Seyn zukam[1] (§. 54, Anmerkung), wird unter den Potenzen von A und B als ſeyend geſetzt, die letztern in relativer Identität gedacht. — Daſſelbe gilt von relativer Duplicität.

Erklärung 2. Ich nenne relative Identität ꝛc. durch Totalität geſetzt relative Identität ꝛc. der zweiten Potenz. — Die relative Identität und Duplicität der erſten Potenz exiſtiren alſo nicht (Zuſatz).

§. 65. A und B in relativer Identität der zweiten Potenz[2] geſetzt, ſind unter der Form der Linie (§. 46, Zuſatz) geſetzt. — Beide ſind durch die relative Totalität (§. 64, Erklärung 1) als ſeyend geſetzt, mithin u. ſ. w. (ſiehe den Beweis des §. 51).

§. 66. Unter der Form dieſer Linie iſt die Materie als Identität, nicht nur im Einzelnen, ſondern auch im Ganzen geſetzt. Denn nur unter der Form dieſer Linie iſt A = A überhaupt (§. 46) geſetzt, nun iſt aber dieſe Linie dieſelbe im Einzelnen wie im Ganzen (§. 39). Alſo u. ſ. w.

[1] Correktur: kein aktuelles, ſondern ein reines, bloß unmittelbar aus dem Weſen folgendes Seyn zukam.

[2] Denn hier das indifferente Subſtrat voraus.

Zusatz. Es ist sonach nur Eine Materie, und alle Differenz, die in der Materie gesetzt seyn kann, = der, die innerhalb dieser Linie gesetzt ist.

§. 67. Die Form dieser Linie ist das Bedingende der Cohäsion. — Denn in jedem Punkt dieser Linie sind A und B, Attraktiv- und Expansivkraft, in relativer Identität. Es ist also zwischen je zwei Punkten dieser Linie eine Kraft, welche ihrer Entfernung voneinander widersteht, d. h. Cohäsion.

Zusatz. Das identische A = B unter der Form der relativen Identität von A und B gesetzt (§. 64, Erklärung 1) ist also Cohäsionskraft.

Erklärung. A nenne ich den bestimmenden, B den bestimmten, jenes auch den negativen, dieses den positiven Faktor der Cohäsion.

§. 68. Die Form dieser Linie ist die des Magnetismus.

Zusatz. Cohäsion aktiv gedacht = Magnetismus. Die Beweise dieser Sätze habe ich schon anderwärts geführt. Wir machen daher zur Erläuterung der Coincidenz des Magnets mit der §. 46 construirten Linie nur noch die ausdrückliche Bemerkung: daß an den Enden des Magnets kein reines + oder — M anzutreffen ist, sondern beides nur mit überwiegendem + oder —, B und A, zugleich. S. Brugmans über die magnetische Materie S. 92.

§. 69. Die Materie im Ganzen ist als ein unendlicher Magnet anzusehen. — Als unendlicher nach §. 57, als Magnet nach §. 66, Zusatz, und 67.

Zusatz 1. In jeder Materie ist alle andere, wenn nicht actu, doch potentialiter enthalten. — Folgt aus §. 66. Zusatz.

Zusatz 2. Es ist also in der materiellen Welt alles aus Einem hervorgegangen.

§. 70. Die Materie kann nicht unter der Form des Magnetismus gesetzt seyn, ohne als Totalität in Bezug auf sich selbst gesetzt zu seyn. — Folgt aus §. 65 und 41, Zusatz.

Anmerkung. Diese Totalität in Bezug auf sich selbst ist = Substanz und Accidens. — In dem Satz A = A ist die Identität selbst

als Subſtanz, A und A aber als die bloßen Accidenzen (Formen des Seyns) dieſer Subſtanz geſetzt. — Die Subſtanz iſt daher (§. 6) unabhängig von den Accidenzen. Die Subſtanz in der Materie iſt = (A = B), die Accidenzen ſind A und B als Potenzen dieſes Identiſchen (§. 64, Erklärung 1) gedacht. A = B iſt daher urſprünglich und unabhängig von A ſowohl als B, die letztern als Potenzen gedacht, denn es iſt das primum existens (§. 51, Zuſatz).

§. 71. Der Magnetismus iſt Bedingendes der Geſtaltung. — Folgt aus §. 67, Zuſatz.

Anmerkung 1. Die Identität der Materie iſt alſo auch eine Identität der Geſtalt. Folgt aus §. 65.

Anmerkung 2. Wie Magnetismus Bedingendes der Starrheit (§. 67, Zuſatz), ſo hinwiederum Starrheit Bedingung der Erſcheinung des Magnetismus.

§. 72. Die Zu- und Abnahme der Cohäſion ſteht in einem beſtimmten umgekehrten Verhältniß zu der Zu- und Abnahme des ſpecifiſchen Gewichts. Folgt aus 58, Zuſatz 6.

Anmerkung 1. Die beſtimmtere Ausführung und Aufſtellung dieſes von ihm zuerſt aufgefundenen Geſetzes iſt in Hrn. Steffens Beiträgen zur Naturgeſchichte des Erdkörpers zu erwarten. Wir bemerken vorläufig bloß Folgendes. — Das ideelle Princip liegt mit der Schwerkraft im Krieg, und da dieſe im Mittelpunkt das größte Uebergewicht hat, ſo wird es ihr in der Nähe deſſelben auch am eheſten gelingen, beträchtliches ſpecifiſches Gewicht mit Starrheit zu vereinigen, alſo A und B ſchon bei einem geringen Moment der Differenz unter ihre Herrſchaft zurückzubringen. Je größer dieſes Moment wird, deſto mehr wird die ſpecifiſche Schwere überwunden, aber in deſto höherem Grade tritt nun auch die Cohäſion ein bis zu einem Punkte, wo mit abnehmender Cohäſion wieder die größere ſpecifiſche Schwere ſiegt und endlich beide zugleich und gemeinſchaftlich ſinken. So ſehen wir nach Steffens in der Reihe der Metalle die ſpecifiſche Schwere von Platina, Gold u. ſ. w. bis auf Eiſen fallen, die (aktive) Cohäſion aber ſteigen und in dem letzten ihr Maximum erreichen, hernach wieder einer beträcht

lichen specifischen Schwere weichen (z. B. im Blei), und endlich in den noch tiefer stehenden Metallen zugleich mit dieser abnehmen. — Sehr schön wird Steffens zeigen, wie auf diese Art die Natur, da sie das specifische Gewicht fortwährend vermindert, genöthigt ist, durch das Maximum der Cohäsion zu gehen, und sie also als Magnetismus hervortreten zu lassen; ferner, wie die specifisch schwersten Körper des Erdbodens unter dem Aequator und in der Nähe desselben, die specifisch leichteren und cohärenteren aber (besonders das Eisen) gegen die Pole zu (dieses gegen den Nordpol vorzüglich) gelagert sind. Die vollständige Construktion der Cohäsionsreihe aber wird erst durch die folgenden Gesetze möglich gemacht.

Anmerkung 2. Ich glaube zeigen zu können (obgleich es auf den ersten Anblick vielleicht nicht so scheinen könnte), daß die Inclination der Magnetnadel gleichfalls ihren Grund in jenem Gesetze habe.

[Ich bemerke noch über das Verhältniß der Cohäsion zu der Schwerkraft. Die Schwerkraft, da sie das Wesen der absoluten Identität selbst, geht auf reines, absolutes Seyn. Sie ist eben deßwegen nicht, sondern ist bloß Grund des Seyns, erst durch die Cohäsion als seyend gesetzt. Da sie nun aber nur gezwungen ist unter der Form zu seyn (gezwungen nämlich, weil ein und dasselbe, was reines Seyn, auch unendliches Erkennen, und was Modus von jenem, auch Modus von diesem), so ist ganz nothwendig ein Kampf zwischen der Schwerkraft und Cohäsion gesetzt. Dieser Kampf bringt das hervor, was wir specifische Schwere nennen. Das Specifische daran ist das, was durch die Cohäsion bestimmt ist, es ist das Individuelle oder Besondere des Dings. Die Schwere selbst ist keiner quantitativen Differenz fähig. Die Synthesis dessen, was an sich keiner Differenz fähig, absolut sich selbst gleich, mit dem, was different und sich selbst ungleich ist, macht das aus, was wir durch specifische Schwere bezeichnen. — Die Wirkung der Cohäsion zwingt die Schwerkraft die Indifferenz in der Differenz zu setzen, und zwar geht das Bestreben der Schwerkraft nothwendig dahin, in die Differenz das größte Moment der Indifferenz zu legen. Die Wirkung aber, durch welche die Cohäsion

(Erkenntnißakt) gesetzt ist, geht auf allgemeine Polarität, also Differenz, Setzen der Indifferenz unter der Form von A und B. Schwerkraft und Cohäsion sind also entgegengesetzt; da nun Cohäsion auf Differenz, Schwerkraft aber auf Indifferenz in der Differenz geht, so ist also hier ein umgekehrtes Verhältniß bis zu einem gewissen Punkt; denn es kommt ein gewisser Punkt, wo jener Akt auch nicht mehr Cohäsion, sondern völlige Auflösung der Cohäsion setzt (wo ganz in Pole verloren). In diesem Conflikt nun entstehen alle möglichen Verhältnisse, von denen im §. die Rede ist.]

§. 73. Im Magnet ist im Ganzen genommen die relativ größere Cohärenz auf der negativen, die relativ geringere auf der positiven Seite.

Erklärung. Negative Seite nenne ich die, wo der negative Faktor überwiegend ist', und umgekehrt. Der Beweis folgt aus §. 67, Erklärung (siehe diese Zeitschrift Band 1, Heft 2, Seite 74 [oben Seite 69]).

Zusatz 1. Da in jeder angeblichen Stelle des Magnets wieder der ganze Magnet ist, so gilt dasselbe auch von jedem Theil des Magnets.

Zusatz 2. Kein Körper kann Magnet werden, ohne in seiner Cohäsion zugleich relativ erhöht und vermindert zu werden.

§. 74. Aller Unterschied zwischen Körpern ist nur durch die Stelle gemacht, welche sie in dem Total-Magnet (§. 66) einnehmen. — Folgt aus §. 66, Zusatz.

§. 75. Je zwei Körper, die voneinander verschieden sind, können wie die zwei entgegengesetzten Seiten eines Magnets betrachtet werden, und um so mehr, je größer ihre relative Differenz ist. — Folgt aus §. 74 und 73 unmittelbar.

§. 76. In dem Totalmagnet muß der empirische Magnet als **Indifferenzpunkt** betrachtet werden (mit demselben Grunde, mit welchem §. 74).

' Correktur: wo das Besondere überwiegend ist.

Anmerkung. Was unter dem Indifferenzpunkt des Magnets verstanden werde, darüber siehe diese Zeitschrift Band 1, Heft 1, Seite 111 [oben Seite 10].

Erklärung. Der empirische Magnet ist das Eisen.

§. 77. Alle Körper sind potentialiter im Eisen enthalten. — Denn in das Eisen fällt der Indifferenzpunkt, also (§. 46, Zusatz) die Identität (das A = A) aller Materie, das, wodurch sie Materie ist.

§. 78. Erklärung. Ich nenne die Veränderung, welche eine und dieselbe Substanz (A = B) dadurch erleidet[1], daß sie nach der Einen Richtung mit relativem Uebergewicht von A [daß das Besondere], nach der entgegengesetzten mit dem relativen Uebergewicht von B [daß das Allgemeine] gesetzt wird, die Metamorphose dieser Substanz.

Zusatz. Alle Körper sind bloße Metamorphosen des Eisens[2]. Folgt aus der Erklärung, verglichen mit §. 73 und 74.

§. 79. Es gibt an sich keinen einzelnen Körper. — §. 66, Zusatz[3].

§. 80. Jeder Körper, der als einzeln gedacht wird, muß mit dem Bestreben zur Totalität gedacht werden. — Denn er ist nicht an sich, jeder aber hat vermöge der Schwerkraft, (nach §. 63, Zusatz) das Bestreben, sich in seinem Seyn zu enthalten. Also ꝛc.

Zusatz 1. Jeder einzelne Körper als solcher strebt also selbst, eine Totalität, d. h. (§. 70) ein vollständiger Magnet, zu seyn.

Zusatz 2. Dieses Bestreben ist um so größer, je entfernter er von der Indifferenz ist.

Zusatz 3. Je zwei differente Körper streben zu cohäriren, folgt aus Zusatz 1, verglichen mit §. 75.

§. 81. Jeder Körper hat im Allgemeinen das Bestreben, seine Cohäsion im Ganzen zu erhöhen. — Denn

[1] Correktur: welche an einer und derselben Substanz dadurch vorgeht.

[2] der Einen Indifferenz.

[3] Denn eigentlich ist nur Eine Totalität, in welcher jeder Körper eine bestimmte Stelle bezeichnet, so daß er an dieser nothwendig.

jeder hat das Bestreben, in seiner Identität zu beharren (§. 80, Zusatz 1). Der Körper aber ist nur durch die Cohäsion eine Identität [1] (§. 70). Also ꝛc.

Zusatz. Kein Körper aber kann sich in seiner Cohäsion relativ erhöhen als auf Kosten eines anderen [2]. — Folgt aus §. 80, Zusatz 1, verglichen mit §. 75.

§. 82. Erklärung. Berührung zweier Körper ist Herstellung der Contiguität.

§. 83. Je zwei differente Körper, die sich berühren, setzen in sich wechselseitig relative Cohäsionserhöhung und Verminderung. — Folgt aus §. 73, verglichen mit §. 75. 80, Zusatz 1.

Zusatz 1. Diese wechselseitige Cohäsionsveränderung durch Berührung zweier differenter Körper ist der einzige Grund aller Elektricität.

Zusatz 2. Die Elektricität steht unter dem Schema der relativen

A

Duplicität, welches durch den Winkel C└— B ausgedrückt wird.

Zusatz 3. Da AC und CB an sich dasselbe sind, gleich den beiden Seiten des Magnets, deren jede wieder ein Magnet ist, so fällt also hiermit auch die Elektricität unter das Schema des Magnetismus zurück, oder der Winkel ACB ist auf die gerade Linie ACB (§. 51) reducibel. — Die Berührung der differenten Körper ist also zur Elektricität nur nöthig, um den Punkt C dieser Linie zu geben, und so möchte es wohl sich zeigen, daß in dieser ganzen Potenz alles, daß also Magnetismus, Elektricität u. s. w. wieder gemeinschaftlich unter dem Schema des Magnetismus stehen. [Wir kommen aus dem Schema des Geradlinigten nicht heraus.]

[1] Correktur: behauptet nur durch die Cohäsion seine Identität.

[2] Denn er erhöht sich in der Cohäsion nur wegen des Bestrebens zur Totalität, also nur im Gegensatz gegen einen anderen, mit welchem er gemeinschaftlich Magnet sey. Dieß ist aber unmöglich ohne gleichzeitige relative Cohäsionserhöhung und Verminderung (vergl. §. 83).

Zusatz 4. Das Verhältniß der relativen Duplicität ist = dem von Ursache und Wirkung[1].

Zusatz 5. Aus der Deduktion selbst erhellt der Grund, warum sich die Erscheinungen der Elektricität nur bei der Berührung und Trennung beider Körper zeigen [und warum beim Magnetismus keine anderen als die reinen Erscheinungen des Anziehens und Abstoßens, weil hier Berührung und Trennung undenkbar].

§. 84. Indifferente Körper, die sich berühren, streben in sich wechselseitig Cohäsionsverminderung zu setzen; denn da im Allgemeinen jeder Körper das Bestreben hat, sich in seiner Cohäsion zu erhöhen (§. 81), dieses aber nur unter der Bedingung einer Cohäsionsverminderung im andern möglich ist (das. Zusatz), so setzt von indifferenten Körpern, die sich berühren, jeder im andern wechselseitig die letztere.

Zusatz. Cohäsionsverminderung absolut betrachtet ist = Erwärmung, denn relativ, d. h. in Bezug auf proportionale Cohäsionserhöhung, ist sie = Elektricität (§. 83, Zusatz 1).

§. 85. Von je zwei differenten Körpern die sich berühren, wird derjenige negativ-elektrisch, welcher eine relative Cohäsionserhöhung, derjenige positiv, welcher eine gleiche Cohäsionsverminderung erleidet[2]. — Folgt aus §. 73. 75.

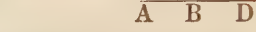
Zusatz 1. Der in der Cohäsion relativ verminderte Pol des Magnets (der Erde z. B.) ist der Südpol, der erhöhte der Nordpol; jener also = + M, dieser = — M.

[1] Correktur: setzt das von Ursache und Wirkung. — Identität ist kein Bestimmungsgrund zum Handeln; dadurch nur Seyn gesetzt. Sowie also die Körper durch die relative Identität (Magnetismus) als Substanz und Accidens bestimmt sind, so sind sie diesem nach auch bestimmt für das Verhältniß von Ursache und Wirkung oder das substantive. Das erste Verhältniß gibt das Allgemeine zum Besonderen, das zweite das Besondere zum Allgemeinen. So wie durch Magnetismus die absolute Cohäsion oder die reine erste Dimension, so durch Elektricität die zweite — Länge und Breite.

[2] Grundgesetz alles elektrischen Processes.

Zusatz 2. $+ E = + M$, $- E = - M$.

§. 86. Die Elektricität wird nach demselben Mechanismus mitgetheilt und geleitet, nach welchem sie erweckt wird.

Erläuterung. Es sey ABDC  ein Körper,

der von C bis D relative Cohäsionsverminderung durch Berührung eines andern erlitten hat, also + elektrisch ist, so verhält sich CD zu DB, wie sich zwei Körper von differenter Cohäsion zueinander verhalten, d. h. es ist die Bedingung zur Elektricität gegeben, und da CD die nothwendige Tendenz hat, in seinen Zustand zurückzukehren (§. 63, Zusatz 1), so wird es seine Cohäsion auf Kosten von DB erhöhen, dieses also (§. 81, Zusatz) in seiner Cohäsion gleichförmig vermindern, mithin (§. 85) + elektrisch setzen. Dasselbe Verhältniß ist zwischen DB und BA. Auf solche Weise wird sich das in C gesetzte + E über den ganzen Körper von C nach A, von A nach C so lange fortpflanzen, bis die Cohäsionsverminderung über die ganze Oberfläche gleichförmig ist.

Zusatz. Sie wird also immer nur erweckt, und im Grunde gar nicht mitgetheilt.

§. 87. Wärme und Elektricitäts-Erregung stehen in einem umgekehrten Verhältniß[1].

Erhellt aus §. 84, vergl. mit 85.

Anmerkung. Bestimmt läßt sich der Grund dadurch angeben, daß, wo Elektricitätserweckung ist, immer Cohäsionserhöhung und Verminderung zugleich gesetzt ist (§. 83). Also so viel Wärme [+] in B, so viel positive Nicht-Wärme [—] in A, mithin Null-Wärme.

§. 88. Die Wärme wird auf dieselbe Weise geleitet und mitgetheilt, wie die Elektricität, d. h. (§. 86, Zusatz) sie wird überhaupt nicht mitgetheilt im gewöhnlichen Sinne des Worts.

Erläuterung. Es sey der Körper ABDC (§. 86) in DC erwärmt, d. h. in seiner Cohäsion vermindert, so wird er seine Cohäsion

[1] denn Bedingung von jener Berührung indifferenter, von dieser differenter Körper.

auf Kosten von DB wieder erhöhen, u. s. f., die Cohäsionsverminderung, d. h. die Wärme, wird also von CD nach DB und weiter fortgepflanzt zu werden scheinen.

Zusatz 1. Jeder Körper ist nur erwärmt, insofern er leitet, und umgekehrt, er leitet nur, insofern er selbst erwärmt wird.

2. Jeder Wärmeleitungsproceß ist ein Erkältungs- [d. h. ein Cohäsionserhöhungs-]proceß in Bezug auf den leitenden Körper, die Leitungskraft ist daher nach der Energie zu schätzen, mit der ein Körper sich selbst (nicht, mit der er einen andern, durch eigne Cohäsionsverminderung) erkältet.

§. 89. Der elektrische Leitungsproceß geschieht unter der Form des Magnetismus, und ist ein aktiver Cohäsionsproceß, denn er geschieht nicht ohne gleichzeitige Cohäsionserhöhung und Verminderung zwischen zwei verschiedenen Körpern, oder verschiedenen Punkten desselben Körpers (§. 86), also (§. 73, Zusatz 2) unter der Form des Magnetismus, mithin auch (§. 68, Zusatz) als aktiver Cohäsionsproceß.

Anmerkung. Der Leitungsproceß zeigt sich wirklich als Cohäsion, z. B. in dem Anhängen entgegengesetzt-elektrischer Körper aneinander, und dieses Cohäriren ist hinwiederum Beweis, daß Cohäsion überhaupt nur unter der Bedingung von + und — möglich sey.

§. 90. Der Wärmeleitungsproceß (Erkältungsproceß) ist ein elektrischer Proceß. — Folgt schon aus [dem entgegengesetzten Verhältniß der Elektricität und der Wärmeerzeugung] §. 87 (denn da Hervorbringung von Wärme mit Hervorbringung von Elektricität im umgekehrten Verhältniß steht, so wird auch Aufhebung von Wärme nur mittelst eines elektrischen Processes möglich seyn [d. h. Erkältung mit dem elektrischen Proceß in gerademe Verhältniß stehen]), noch viel bestimmter aus §. 88.

Beispiele. Erkältungsproceß des Turmalins mit Umkehrung der Polarität, welche hier (durch ein besonderes Verhältniß, das späterhin sich erklären wird) schon durch Erwärmung gesetzt war. — Erkältungsproceß des geschmolzenen Schwefels (wobei freilich Reibung, d. h.

Berührung in mehreren Punkten, nöthig ist) — Erkältung durch Verdampfung u. s. w. — Der erwärmte Körper völlig isolirt betrachtet, ist freilich nicht elektrisch, denn Elektricität ist nur bei relativen Cohäsionsveränderungen. Sobald aber ein zweiter Körper (z. B. das Thermometer) hinzukommt, ist die Bedingung des elektrischen Processes gegeben, und also der Proceß wirklich gesetzt.

§. 91. Wie die Cohäsion eine Funktion der Länge, so ist alle Leitungskraft eine Funktion der Cohäsion. — Der Beweis sind die zunächst vorhergehenden Sätze.

Zusatz 1. So wie die elektrische unter der Form des Magnetismus, so geschieht die Wärmeleitung wieder unter der Form der elektrischen Leitung; also kommt unmittelbar oder mittelbar alle Leitungskraft auf Magnetismus zurück[1].

Zusatz 2. Alle Leitung ist Identitätsbestrebung des Körpers. Es ist nicht der Körper an sich, welcher leitet, sondern die Schwerkraft (§. 63), insofern sie unter der Form der Cohäsion zu wirken gezwungen ist.

§. 92. Die Schwerkraft ist durch die Cohäsion als seyend gesetzt. — Beweis. Denn die Schwerkraft an sich, als [bloßer] Grund des reellen Seyns von A und B, ist eben deßwegen selbst nicht actu (§. 54, Anmerkung). Sie wird aber actu gesetzt dadurch, daß sie als das identische A = B unter den Potenzen von A und B, diese in relativer Identität gedacht, gesetzt wird[2] (§. 64, Erklärung 1); nun ist aber durch die relative Identität von A und B Cohäsion gesetzt (§. 65. 66). Also ꝛc.

§. 93. Im Licht ist die absolute Identität selbst. — Denn die absolute Identität überhaupt ist oder existirt unmittelbar dadurch, daß A und B als solche als seyend gesetzt sind (§. 50). Aber beide sind als solche, d. h. (§. 24) mit quantitativer Differenz als seyend

[1] Ueberhaupt gehen fast alle Sätze, die hier vorkommen, bloß darauf aus, zu beweisen, daß alles dem Schema der Reflexion oder der Einbildung der Identität in die Duplicität unterworfen.

[2] d. h. dadurch quantitative Differenz.

gesetzt, unmittelbar durch die Cohäsion, unmittelbar mit derselben aber auch A^2 (§. 58, Zusatz 7) = Licht (§. 62), also ist im Licht die absolute Identität selbst[1].

Anmerkung 1. In der Schwerkraft (§. 54, Anmerkung) mußten wir zwar dem Wesen nach die absolute Identität erkennen, aber nicht als seyend, da sie in jener vielmehr Grund ihres Seyns ist (daselbst). In der Cohäsionskraft ist nicht die absolute Identität, sondern die Schwerkraft (§. 92), welche an sich nicht ist (daſ.). Im Licht geht die absolute Identität selbst und in der Wirklichkeit auf. Die Schwerkraft flüchtet sich in die ewige Nacht, und die absolute Identität selbst löst das Siegel nicht völlig, unter dem sie beschlossen liegt, obgleich sie gezwungen ist, unter der Potenz von A und B, aber doch als das Eine Identische hervor und gleichsam ans Licht zu treten.

Anmerkung 2. Alle Physiker schreiben, ohne es zu wissen, der Schwerkraft als solcher ein bloßes reines Seyn zu, dagegen betrachten sie die Cohäsionskraft bereits als etwas Empirisches, d. h. in der Sphäre der aktuellen Existenz Begriffenes. Indeß ist doch auch in der Cohäsion die Schwerkraft nur als Grund von Realität, nicht als die Realität selbst. Im Licht dagegen ist die absolute Identität selbst das Reelle, und nicht bloßer Grund der Realität.

Zusatz. Da das Licht die absolute Identität selbst ist, so ist dasselbe nothwendig auch seinem Wesen nach identisch. — Folgt unmittelbar.

Anmerkung 3. Lasset uns den Göttern danken, daß sie uns von dem Newtonischen Spectrum (ja wohl Spectrum) eines zusammengesetzten Lichtes durch denselben Genius befreit haben, dem wir so viel anderes verdanken. — In der That kann nur auf der Basis einer solchen Ansicht, welche die absolute Identität des Lichts behauptet, und

[1] Also ist die absolute Identität als Grund von Existenz = Schwerkraft, welche nun selbst wieder als existirend gesetzt werden kann dadurch, daß sie unter der Form von A und B mit quantitativer Differenz gesetzt wird. Aber doch nur als Schwerkraft. Erst dadurch, daß sie A und B als Form Eines Seyns setzt, setzt sie im Licht sich selbst.

die vorgeblichen Erfahrungsbeweise jener nichtigen Hypothese dadurch widerlegt, daß sie an die Stelle der künstlich verwickelten und verunstalteten Experimente der Newtonischen Schule die reinsten, einfachsten Aussprüche der Natur selbst setzt, dieses ganze Identitätssystem sich erheben. Zu verwundern ist es eben nicht, sondern vielmehr ganz natürlich und höchst begreiflich, daß die Physiker, welche den Newtonischen Sätzen knechtische Anhänglichkeit geschworen haben, sich gegen Versuche setzen, welche ganz unleugbar darthun, daß sie gerade in dem Theil der Physik, worin sie bisher die größte, ja fast geometrische Evidenz zu besitzen wähnten, sich in Ansehung der Hauptsache in dem grundlosesten Irrthum befunden haben. Solche Erfahrungen könnten über kurz oder lange den Glauben an diese blinden Priester der verschleierten Göttin auch unter dem Volk wankend machen, und die allgemeine Vermuthung hervorbringen, daß es mit allen andern Theilen der eigentlichen Physik (nämlich des dynamischen Theils derselben) um nichts besser gestanden habe, und daß die wahre Physik erst jetzt *anfangen* müsse zu werden und sich aus der Verwirrung und Nacht herauszuarbeiten. Eine künftige Geschichte der Physik wird nicht unbemerkt lassen, welche retardirende Kraft in Ansehung der ganzen Wissenschaft die Newtonische Vorstellung vom Licht ausgeübt hat, und wie dagegen die entgegengesetzte, einmal zu Grunde gelegt und angenommen, die Natur gleichsam öffnet, und den *Ideen* Raum macht, die bis jetzt aus der Physik so gut wie verbannt waren.

Erläuterung. Man wird dem Bisherigen zufolge das Verhältniß der Schwerkraft zur Cohäsionskraft und dieser zum Licht so ausdrücken können. Die Schwerkraft ist die absolute Identität, sofern sie die Form ihres Seyns hervorbringt[1]; die Cohäsionskraft ist die unter der allgemeinen Form des Seyns (A und B) existirende Schwerkraft[2]; das Licht ist die absolute Identität selbst, insofern sie *ist*. In der Schwer-

[1] Bestimmter: das Seyn hervorbringt, worin die Form ihrer Existenz hervortreten kann.

[2] Bestimmter: ist die Schwerkraft, insofern an ihr bereits die allgemeine Form der Existenz hervorgetreten ist.

kraft ist die absolute Identität bloß ihrem Wesen nach[1], d. h. (§. 15, Zusatz) abstrahirt von der Form ihres Seyns (welche erst hervorgebracht wird), das Licht ist das Existiren der absoluten Identität selbst, und dieß ist der Grund des verschiedenen Seyns der Schwerkraft und des Lichts.

2. Bei weitem den meisten kommt es vor, als ob das, was ideell ist, weniger existire oder sey als das Reelle, daher sie jenes gleichsam geringer achten als dieses, so wie hinwiederum andere das Reelle verschmähen, als ob es nicht der Reinheit des Ideellen gleich käme. Diese mögen darauf aufmerksam seyn, wie sie ja in dem Licht schon ein Principium mere ideale actu existens erblicken.

§. 94. Die absolute Identität ist als Licht gesetzt nur, sofern A und B Faktoren der Cohäsion sind, und hinwiederum sind A und B als Faktoren der Cohäsion nur durch das Licht gesetzt. — Beweis. Denn unmittelbar dadurch, daß $A = B$ gesetzt ist, ist auch A^2 gesetzt (§. 58, Zusatz 7). $A = B$ aber ist unmittelbar dadurch, daß A^2 [die höhere Potenz] gesetzt ist, als Substrat der relativen Identität gesetzt (§. 64), und es ist nur als solches gesetzt, denn auch die relative Duplicität kommt auf sie zurück (§. 83, Zusatz 3), die relative Identität aber ist Form der Cohäsion (§. 65, vergl. mit 67). Also sind 1) A und B selbst unmittelbar dadurch, daß die absolute Identität als A^2 als Licht gesetzt ist, Faktoren der Cohäsion, 2) die absolute Identität selbst ist als A^2 nur insofern, als A und B Faktoren der Cohäsion sind.

Erläuterung. Es könnte manchem scheinen, als ob in dem vorhergehenden Satz und dem Beweis desselben ein Cirkel gemacht würde, dieß wird sich dadurch aufklären, daß wir uns über das Verhältniß des Lichts und der Schwerkraft noch bestimmter ausdrücken.

$A = B$ ist relative Totalität, aber nur in Bezug auf die höhere Potenz, denn in Bezug auf sich selbst ist es absolute (§. 42, Erklärung 2). Nun ist aber in der absoluten Totalität vollkommene Indifferenz

[1] Daher das Wesen der Materie eigentlich = dem Wesen des Unendlichen und durch nichts so unmittelbar ausgedrückt.

gesetzt. Die Schwerkraft als absolute Totalität würde also vollkommene Indifferenz der Attraktiv- und Expansivkraft setzen. Allein sie setzt beide A und B in Ansehung des einzelnen quantitativ ins Unendliche (§. 57), und nur in Ansehung des Ganzen (das. Erläuterung) in vollkommenem Gleichgewicht; zu jenem aber ist sie bloß bestimmt durch die höhere Potenz (dadurch, daß sie nur relative Totalität ist); und weil mit diesem Setzen der Attraktiv und Expansivkraft mit quantitativer Differenz auch Grade der Cohäsion gesetzt sind (§. 72), so ist sie zum Setzen der Cohäsion nur bestimmt durch die höhere Potenz; die Cohäsion ist daher gesetzt, so wie nur A = B als relative Totalität überhaupt gesetzt ist, d. h. ebenso ursprünglich als A = B selbst, und hinwiederum die höhere Potenz (also die absolute Identität als A^2) ist gesetzt dadurch, daß A = B nur als relative Totalität, mithin unter der Form der quantitativen Differenz (der Cohäsion) gesetzt seyn kann; es ist also hier wirklich kein Vor und kein Nach, sondern absolute Gleichzeitigkeit der Potenzen als solcher (§. 44). Ich sage als solcher, denn absolut betrachtet geht A = B dem A^2 allerdings voraus (es ist erster Grund aller Realität, §. 54, Zusatz 1), nicht aber als Potenz betrachtet, denn alle Potenzen setzen sich wechselseitig voraus, wie aus §. 43 sehr leicht zu ersehen ist.

Zusatz. Da die absolute Identität nur insofern Licht (A^2) ist, als A und B Faktoren der Cohäsion sind (§.), so ist die Cohäsion nothwendig auch die Grenze des Lichts selbst, und die ganze Herrschaft des Lichts (mithin auch des dynamischen Processes) wird auf das Reich der Cohäsion eingeschränkt seyn, ein Satz, welcher sich bald als wichtig zeigen wird.

§. 95. Das materielle Universum ist durch einen ursprünglichen Cohäsionsproceß gebildet. — Beweis. Denn die Schwerkraft ist Grund der Dinge nur der Substanz (§. 70, Anmerkung), nicht aber der Form (dem Accidentellen) nach. Die Schwerkraft selbst aber ist actu nur unter der Form der Cohäsion (§. 92), denn durch dieselbe wird sie unter der allgemeinen Form (dem Accidentellen) des Seyns (§. 70, Anmerkung), A und B, gesetzt, nun ist aber

das aktuelle Seyn der Schwerkraft das materielle Universum (§. 57): also ist die materielle Welt durch einen ursprünglichen Cohäsionsproceß gebildet[1].

Anmerkung. Der Beweis war auch unmittelbar daraus zu

[1] Wird nach dem wahren Ursprung des materiellen Universums gefragt, so kann man von ihm weder sagen, daß es einen Anfang habe, noch daß es keinen habe. Denn es ist absolut oder der Idee nach ewig, d. h. es hat überhaupt kein Verhältniß zu der Zeit. Alle Zeitbestimmung ist nur im endlichen und reflektirenden Erkennen, an sich aber sind alle Dinge auf eine ewige und nichtzeitliche Weise enthalten in dem Absoluten. Fragt man aber nach dem Absonderungsakt, wodurch das materielle Universum für das reflektirende Erkennen sich absondert von dem All und in ein zeitliches Daseyn übergeht, so ist der Magnet (sein Produkt Cohäsion) Princip der Individuirung, aktiv ausgedrückt, das Selbstbewußtseyn.

Was sich absondert, sondert sich nur für sich ab, nicht in Ansehung des Absoluten. Dieß ist freilich am klarsten an dem höchsten Absonderungsakt, dem Ich. Ich bin nur dadurch, daß ich von mir weiß, und unabhängig von diesem Wissen überhaupt nicht als Ich. Das Ich ist sein eignes Thun, sein eignes Handeln.

Von diesem Absonderungsakt aber, der im Ich lebendig, selbstthätig ist, ist an den körperlichen Dingen ein passiver Ausdruck, ein Princip der Individuirung, das ihnen im Absoluten selbst aufgedrückt ist, um sich, nicht in Ansehung des Absoluten, wohl aber in Ansehung ihrer selbst, abzusondern. — Das Einzelne tritt in die Zeit, ohne sich in Ansehung des Absoluten aus der Ewigkeit zu verlieren. Alles, was zur Form des Universums gehört, ist nur auf eine nicht zeitliche Weise begriffen in ihr. Da diese Form quantitative Differenz, d. h. Endliches im Einzelnen, und Indifferenz, d. h. Unendliches im Ganzen ist, so ist auch die ganze Reihe des Endlichen, aber nicht als endlich, gleich ewig, schlechthin gegenwärtig im Absoluten. Diese ewige Ordnung der Dinge, innerhalb welcher eins das andere setzt und nur durch das andere möglich ist, ist nicht entstanden, oder wenn sie entstanden, so entsteht sie mit jedem Bewußtseyn aufs neue.

Die absolute Identität ist gleichsam der allgemeine Auflösungsmoment aller Dinge; in ihr ist nichts unterschieden, obgleich in ihr alles enthalten. Das endliche Erkennen, das Selbstbewußtseyn, trübt diese höchste Durchsichtigkeit, und wenn wir in unserem Gleichniß fortfahren wollen, so ist die reale, materielle Welt ein Niederschlag oder eine Präcipitation der absoluten Identität, die ideelle Welt dagegen eine Sublimation. Diese beide sind im Absoluten nicht getrennt, sondern eins, und hinwiederum ist das, worin sie eins sind, das Absolute.

führen, daß die Materie im Ganzen, wie im Einzelnen, als ein Magnet anzusehen ist. §. 69.

Zusatz 1. Unser Planetensystem insbesondere ist durch einen Cohäsions-Proceß gebildet, und ist im Ganzen auf gleiche Weise ein Magnet wie es die Erde im Einzelnen ist.

Anmerkung. Dieser Satz ist eine unmittelbare Folge von §. 95, vergl. mit §. 39. Ich stelle ihn aber hier insbesondere auf, weil in Ansehung desselben auch der Beweis in specie möglich ist, wie ich künftig ausführlicher zeigen werde. — Auf gleiche Weise wie die Erde zeigt auch das Planetensystem nach der einen Seite (dem Südpol) relative Cohäsionsverminderung, nach der entgegengesetzten (dem nördlichen) relative Cohäsionserhöhung. Die gesammte physische Astronomie hat von dem aufgestellten Grundsatze auszugehen. Die Ursache der Excentricität der Bahnen, die Verhältnisse der Dichtigkeiten zu den Massen und Excentricitäten, die Ursache und das Gesetz der Inclination der Weltkörper, der Axendrehung, aller meteorologischen und allgemeinen Naturveränderungen, z. B. der Abweichung der Magnetnadel, die Gesetze, nach welchen die Monde gebildet und an den Hauptplaneten geheftet sind u. s. w., alle diese Gegenstände finden ihre gemeinschaftliche Aufklärung in dem Gedanken, die Bildung des Planetensystems als einen allgemeinen Cohäsionsproceß vorzustellen. — Sehr viel hat das §. 72 aufgestellte und mir von Herrn Steffens zuerst mitgetheilte Gesetz beigetragen, diesen lange gehegten und öffentlich vorgetragenen Gedanken endlich mit der Vollständigkeit auszuführen, als ich längst gewünscht habe. Das Hauptprincip indeß ist der verschiedene Grad der Cohärenz an den verschiedenen Stellen des Magnets selbst nach dem §. 73 aufgestellten Gesetz.

Zusatz 2. Das Planetensystem hat sich durch Metamorphose gebildet. — Folgt aus Zusatz 1, vergl. mit §. 78, Erklärung.

Zusatz 3. Die Reihe von Körpern, welche das Planetensystem bildet, kann nach keinem andern als dem §. 74 aufgestellten Gesetz differiren. Es ist also im Ganzen, oder an sich betrachtet, Eine Masse.

Zusatz 4. Die Reihe der irdischen Körper ist gleich der Reihe der himmlischen. Folgt aus 3, vergl. mit dem allgemeinen Gesetz, daß im Einzelnen alles ist, was im Ganzen ist.

Anmerkung. Dieser Satz ist von sehr bestimmter Anwendung, z. B. um manche Erscheinungen in der Metallreihe zu begreifen, worin mehrere sich zu gewissen andern offenbar wie Monde zu ihren Hauptplaneten verhalten.

Erläuterungen. Es ist nöthig, daß ich hier etwas von der Art sage, wie ich nach Maßgabe meiner Begriffe von der Cohäsion und dem Licht, — vorzüglich aber, nachdem wir durch den glücklichen Gedanken des Herrn Steffens in Stand gesetzt sind die beiden Pole des Magnetismus bis zu ihrer getrennten Darstellung im Kohlen- und Stickstoff zu verfolgen, durch die Versuche aber, welche seitdem mit der Voltaischen Batterie angestellt worden sind, meine Ideen über das Wesen des Wassers eine vollkommene Begründung erlangt haben — wie ich mir nach diesen Voraussetzungen die Metamorphose des Erdkörpers denken zu müssen glaube. Die Natur dieser Darstellung sowohl als diese ganze Untersuchungsart erlaubt nur, das Allgemeinste hierüber aufzustellen; eine vollständige und bis ins Detail gehende Darstellung ist auf dem Wege der Induktion zu suchen und ohne Zweifel von Steffens (in seinen Beiträgen u. s. w.) zu erwarten. — Wir schicken einige allgemeine Sätze voraus. Man könnte sich den ganzen Proceß der Metamorphose auf folgende Art vorstellen:

Die absolute Identität ist nicht an sich Licht, sondern nur, sofern das Identische $A = B$ unter der Form des Seyns von A und B, diese als Faktoren der Cohäsion gedacht, gesetzt ist (erhellt aus §. 94).

Die absolute Identität, sofern sie Licht ist, kann die Grenzen der Cohäsion nicht überschreiten, denn sie ist nur unter der Bedingung der letzteren.

Die absolute Identität strebt aber nicht unter dieser oder jener Form ($A = B$), sondern überhaupt unter der Form ($A = A$) zu seyn.

Die Cohäsion ist also eine wirkliche Schranke des Lichtes, sofern dieses die absolute Identität ist.

Nachdem also einmal diese Schranke gesetzt, d. h. nachdem die absolute Identität überhaupt Licht ist, strebt sie innerhalb der Sphäre, in welcher sie Licht ist, nothwendig, auch die Cohäsion wieder aufzuheben. — Das Hauptproblem ihrer Deconstruktion ist also das Eisen, und dieses wird sonach nach entgegengesetzten Richtungen zerlegt werden.

Allein vom Standpunkt der Speculation angesehen, ist die Materie im Ganzen sowohl als im Einzelnen unter der Form der quantitativen Differenz in Ansehung des Einzelnen und der Indifferenz in Ansehung des Ganzen ursprünglich schon gesetzt. — Wir betrachten also die Metamorphose als eine ursprüngliche und den Total-Magnet der Erdmaterie als in seiner ganzen Totalität zugleich gesetzt. Dieß zur vorläufigen Erklärung.

1) Der Sitz der Cohäsion, insofern sie thätig ist, ist in dem Indifferenzpunkt selbst, in Ansehung der ganzen Reihe also im Eisen. Im Eisen ist sonach aktive Cohäsion gegenwärtig.

2) Nach den beiden entgegengesetzten Richtungen ist quantitative Differenz, nach der einen mit überwiegendem positiven, nach der andern mit überwiegendem negativen Faktor gesetzt.

3) Die Cohäsion außerhalb des Indifferenzpunktes nenne ich passive, und diese ist nach der negativen Richtung im Zunehmen begriffen, nach der positiven nähert sie sich allmählich der gänzlichen Auflösung.

4) Nach der negativen Seite zu fallen einige der dem Eisen in der Cohärenz am nächsten stehenden, hierauf die sogenannten edlen Metalle, zuletzt verliert sie sich in die Körper von der größten passiven Cohärenz (z. B. Diamant), und tritt hier als reiner Kohlenstoff hervor.

5) Nach der positiven Seite fallen wiederum einige Metalle, durch welche sich die Cohärenz des Eisens allmählich verliert, endlich verschwindet diese Seite in Körper von der geringsten Cohärenz[1], und zuletzt in den Stickstoff.

6) Aus 3) ist zu ersehen, warum der Kohlenstoff durchgängig

[1] Schwefel, Phosphor.

(auch in der Pflanze) in der Concrescenz mit dem Erdkörper, der Stickstoff aber (auch im Thier) außer der Cohäsion mit demselben erscheint.

7) Sobald nach den entgegengesetzten Richtungen die Potenzen der Differenz (A und B) völlig getrennt sind, fällt die Materie in den absoluten Indifferenzpunkt. Dieser ist durch das Wasser bezeichnet (das ursprünglich Flüssige, worin die reine dritte Dimension producirt ist, §. 51, c).

8) In dieser ganzen Metamorphose bleibt die Substanz dieselbe (§. 78, Erklärung), und nur das Accidentelle oder die Cohäsion wird verändert.

9) Das Wasser kann als völlig gleichgültige Substanz nach entgegengesetzten Richtungen potenzirt werden, so, daß es sich mit dem einen Pol an die positive, mit dem andern an die negative Seite der [ersten] Reihe anschließt [und Mittelprodukte bildet]. In diesem Fall heißt es Sauerstoff, in jenem Wasserstoff (die cohäsionslosesten aller Substanzen).

10) So wie Stickstoff und Kohlenstoff die Faktoren der aktiven Cohäsion sind, so Sauerstoff und Wasserstoff die der passiven, oder so wie jene die chemischen Repräsentanten der beiden Magnetismen, so diese die der beiden Elektricitäten (man vergl. hierüber insbesondere diese Zeitschrift Bd. 1, Heft 2, S. 68 ff. [oben S. 65]. Jener wird cohäsionserhöhend, dieser vermindernd seyn[1].

11) Das Wasser kann im Sauer- und Wasserstoff nicht der Substanz nach verändert werden. — Denn dieß kann überhaupt keine Materie im dynamischen Proceß (§. 94, Zusatz). Die neuern Verwandlungsversuche des Wassers lehren also in dieser Rücksicht nichts, was dem Wasser eigenthümlich wäre, sondern bestätigen nur den allgemeinen in der Naturphilosophie bewiesenen Satz, daß alle Qualitäten nur Potenzen des Einen gleichen und indifferenten A = B sind. (Man siehe die Abh. vom dynamischen Proceß Bd. 1, Heft 1 u. 2 dieser Zeitschrift

[1] Correktur: Jener wird die relative Cohäsion erhöhen, dieser vermindern.

§. 47 ff. [oben S. 50 ff.]). In dem Sinn, in welchem das Wasser unzerlegbar ist, ist es alle Materie [und umgekehrt, in dem Sinn, in welchem man andere Materie zerlegen kann, ist es auch das Wasser]. — Das, was allein dem Wasser eigenthümlich ist, besteht in dem, was der folgende Satz aussagt.

12) Das Wasser ist keiner dauernden Polarität fähig. Denn diese ist nur unter der Form der Starrheit und des Magnetismus (§. 68). — Das Wasser in seinen Veränderungen deutet ein höheres Verhältniß an, das der ganzen Erde zur Sonne [Süd- Nord- Ost- Westpol]. Denn wenn es der Sonne gelänge, die Erde sich auf gleiche Weise wie die Erde den Mond anzueignen, oder eine dauernde Ost- und Westpolarität hervorzubringen, so würde das Wasser ebenso von der Erde wie, allen Spuren nach, vom Mond verschwinden.

13) Das Wasser enthält ebenso wie das Eisen, nur in absoluter Indifferenz wie jenes in relativer, Kohlen- und Stickstoff, und so kommt alle wahre Polarität der Erde auf die eine ursprüngliche, Süd und Nord, zurück, welche im Magnet fixirt ist.

In diese Reihe fällt die gesammte ursprüngliche Materie der Erde, so wie in diesen wenigen Sätzen die Theorie des ganzen dynamischen Processes liegt.

Zusatz 5. Diese Theorie der Metamorphose, von der wir freilich nur die Hauptzüge angeben konnten, läßt noch eine Frage unbeantwortet, sie bestimmt nämlich bloß die Stelle, welche jede Materie in der ursprünglichen Reihe einnimmt [die Qualität], nicht aber die Quantität dieser Materie selbst. Hier muß nun sogleich die Bemerkung (Bd. 1, Heft 2, S. 56 dieser Zeitschrift [oben S. 57]) wiederholt werden, daß die Formel A : R nur die relative Größe der Kräfte, nimmermehr aber die absolute bezeichnen kann. Die Formel 2A : 2R z. B. sagt nicht, daß eine doppelte Quantität der Kräfte verwendet worden sey, sondern daß das Verhältniß der Kräfte ein ganz gleiches sey. Jedes Verhältniß der Kräfte ist nun aber in Ansehung jeder bestimmten Materie ins Unendliche, und im kleinsten wie im größten Theil dasselbe. Die Kräfte an und für sich oder einzeln betrachtet, haben überhaupt

keine Quantität, denn als Form des Seyns der absoluten Identität sind beide unendlich; Quantität erlangen sie nur durch jenes Verhältniß und in demselben. Die extensive Größe eines Körpers kann daher durch nichts als durch Addition jenes Verhältnisses zu sich selbst ausgedrückt werden, diese Addition aber ist durch die Cohäsion gesetzt. Vor derselben ist keine Addition, das A = B ist schlechthin Eines, absolute Stetigkeit. Mit dem Uebergehen aus dieser [absoluten Stetigkeit] zur relativen werden erst Theile (discrete Größen) und Hinzufügung von Theil zu Theil möglich. Die Formel A : B bezeichnet ein bloßes 1; das Schema der Cohäsion ist die Reihe 1 + 1 + 1 . . ins Unendliche. Ein 2 wird erst durch die relative Duplicität, also die Elektricität (§. 89, Zusatz) gesetzt. In der ursprünglichen Produktion ist nicht Addition, sondern Durchdringung, durchaus kein Theil, sondern das absolute Eins[1]. — Eine andere Frage ist es nun aber, wodurch die Größe jener Addition selbst bestimmt sey, und hierüber ergibt sich Folgendes. Indem nach der negativen Seite die passive Cohäsion zunimmt, geht die Metamorphose nothwendig durch das Maximum der specifischen Schwere. Der Cohäsionsproceß in so eminentem Grad schwerer[2] Körper kann aber nicht in die Länge fortgesetzt werden, da die ursprüngliche Proportion diesen Aufwand von Attraktivkraft nicht lange zuläßt; dagegen kann sie nach der entgegengesetzten Richtung mit dem positiven Faktor verschwenderischer seyn, und endlich im Indifferenzpunkt die größten Quantitäten produciren, wie sich durch die Betrachtung des Planetensystems und die Menge des Eisens in der Erde aufs bestimmteste darthun ließe. Es ist also Eine Attraktiv- und Expansivkraft im Ganzen, die nur nach entgegengesetzten Richtungen mehr oder weniger angehäuft wird. — Dem Physiker mag es frei stehen, sich die Vertheilung der Kräfte durch ein Zurückgehen ins Unendliche (von dem einzelnen Körper auf die Erde, von der Erde auf das ganze Planeten-

[1] Ebendeßwegen ist auch der gemeine Begriff der specifischen Schwere unmöglich (als ob auf der Menge der Theilchen beruhend). Jedes A = B schon specifische Schwere.

[2] Correktur: der specifisch schwersten.

syſtem) zu erklären u. ſ. f. Die Speculation, welche einen ſolchen Regreſſus nicht ſtatuirt, vernichtet ihn durch die Totalität und das abſolute Zugleich, worin alles begriffen iſt.

§. 96. Die abſolute Identität, inſofern ſie als Licht iſt, iſt nicht Kraft, ſondern Thätigkeit. — Denn als Licht iſt ſie nicht Grund von Realität, ſondern ſelbſt Realität (§. 93). Sie iſt aber nicht ein einzelnes Seyn, denn ſie iſt das Seyn ſelbſt (§. 8), mithin (§. 36) auch nicht begrenzt, d. h. leidend, ſonach reine Thätigkeit.

§. 97. Die abſolute Identität iſt geſetzt unmittelbar dadurch, daß die Schwerkraft als ſeyend geſetzt iſt. Denn dadurch ſind alle Bedingungen ihres Seyns geſetzt, wie aus der Vergleichung des zuletzt Vorgetragenen mit §. 45. 46 erhellt.

§. 98. Die abſolute Identität iſt nicht an ſich Licht, ſondern nur, ſofern ſie die abſolute Identität dieſer Potenz iſt. — Denn (§. 62) ſie iſt nur als A^2 = Licht. Folgt noch unmittelbarer aus §. 94.

Zuſatz 1. Umgekehrt alſo wird das Licht an ſich (abſtrahirt von der Potenz) betrachtet, die abſolute Identität ſelbſt ſeyn.

Zuſatz 2. Als abſolute Identität dieſer Potenz kann das Licht nur durch die Grenze dieſer Potenz, mithin (§. 94, Zuſatz) die Cohäſion geſetzt ſeyn.

§. 99. Erklärung. Identität mit dem Licht iſt Durchſichtigkeit.

Zuſatz. Die Schwerkraft[1] flieht vor dem Licht, denn ſie geht vor ihm her, als der unmittelbare Grund ſeiner Exiſtenz. Aber für die abſolute Identität iſt ſie durchſichtig, denn dieſer iſt alles gleich. Sie iſt alſo undurchſichtig für die abſolute Identität nur, ſofern ſie Licht iſt, dieſe aber iſt = Licht nur, ſofern die Schwerkraft[2] ſelbſt unter der Form der quantitativen Differenz — alſo ſelbſt nicht als reine Identität — geſetzt iſt (§. 94). Alſo iſt Undurchſichtigkeit urſprünglich nur relativ, und weder in Anſehung der Schwerkraft noch in Anſehung des Lichts, beide abſolut betrachtet, geſetzt.

[1] Correktur: Schwere.
[2] Correktur: die reale Einheit.

Erläuterung. Nicht nur ist jeder der einzelnen Faktoren A und B dem Licht, dem Wesen nach, gleich (denn jeder derselben ist die gleiche absolute Identität, §. 22), sondern auch die absolute Indifferenz beider ist es. Undurchsichtigkeit also entsteht nur durch das Gesetztseyn beider in relativer Indifferenz oder quantitativer Differenz, denn in diesem Verhältniß trüben sich beide wechselseitig. In der oben construirten Cohäsionsreihe wird daher die Durchsichtigkeit für das Licht nur in den absoluten Indifferenzpunkt (§. 95, Zusatz 4, Erläuterung 7) und an die beiden Extreme der Cohäsionsgrade fallen, wo gegen das Uebergewicht des einen Faktors der andere beinahe verschwindet, also die ungetrübte Identität wieder hervortritt. Die höchste Undurchsichtigkeit fällt nothwendig in den Punkt der höchsten unter der Form der Cohäsion gesetzten Schwere. (Die Platina und übrigen Metalle).

§. 100. Unmittelbar dadurch, daß die absolute Identität im Gegensatz mit der Schwerkraft gesetzt wird, wird sie als bloßes Licht, d. h. als absolute Identität dieser Potenz, gesetzt.

Erläuterung. Wir zweifeln nicht, es werde den meisten widersprechend scheinen, wenn wir von einer absoluten Identität dieser Potenz, d. h. einer absoluten Identität, die doch nicht absolut ist, reden, allein dieser Widerspruch verschwindet, sobald Folgendes in Betrachtung gezogen wird.

Das Licht seinem Wesen nach betrachtet, ist die absolute Identität selbst, seiner Existenz nach betrachtet, die absolute Identität dieser Potenz. Man nehme die Potenz, d. h. die Art der Existenz, hinweg, so ist es die absolute Identität schlechthin, man denke jene hinzu, so kann es als absolute Identität nicht aufgehoben werden (§. 11); es ist also dem Wesen nach in dieser Potenz gleichwohl die absolute Identität, so wie es die absolute Identität auch dem Seyn nach in Ansehung aller Potenzen ist. — Der Leser wird überhaupt beständig vor Augen behalten, daß alle Gegensätze, welche gemacht werden mögen, vom Standpunkt der absoluten Indifferenz aus ganz verschwinden und

durchaus nichts an sich sind. So ist z. B. leicht einzusehen, daß das Daseyn des Lichts nur die Stelle des Ganzen bezeichnet, wo das Uebergewicht noch ganz auf die reelle Seite fällt, so daß Licht und Schwerkraft zusammen in Bezug auf das Ganze wieder Ein Reelles bilden, und also keineswegs im Gegensatze stehen.

§. 101. Das Licht kann nicht als Licht gesetzt werden, ohne unter der allgemeinen Form des Seyns (A und B) gesetzt zu werden.

Beweis. Denn seinem Wesen nach (§. 98) ist es nicht Licht, sondern die absolute Identität selbst. Das also, wodurch es Licht ist, kann nicht zu seinem Wesen, mithin auch nicht zum Wesen der absoluten Identität gehören, es ist also bloß eine Form oder Art ihrer Existenz [und zwar dieser bestimmten Existenz, durch welche es = Licht ist] (§. 15, Zusatz 1). Das Licht, qua Licht, ist also selbst nur eine [bestimmte Art oder] Form des Seyns der absoluten Identität. — Nun ist aber die allgemeine Form des Seyns der absoluten Identität A und B, also ist das Licht als Licht nothwendig unter der Form von A und B gesetzt [wahrer absoluter Indifferenzpunkt der Cohäsionsreihe, und also gesetzt, wo die Differenz gesetzt ist, und in gleichem Verhältniß wie diese].

§. 102. Das Licht ist nicht seinem Wesen nach unter der Form von A und B gesetzt. — Denn es ist nicht seinem Wesen nach Licht (§. 98), nun wird es aber bloß als Licht u. s. w. (§. 101). Also wird es auch nicht seinem Wesen nach ꝛc.

§. 103. Das Licht seinem Wesen nach ist unabhängig gesetzt von dem A sowohl als B, welche beide bloße Formen seiner Existenz sind. Folgt mit der gleichen Evidenz wie §. 6.

Zusatz. Da weder A noch B an sich Licht sind, sondern nur die absolute Identität, insofern sie unter der Form beider gesetzt ist, so wird sie gerade nur in der relativen Indifferenz beider als Licht gesetzt seyn.

Anmerkung. A und B in Bezug auf das Licht sind Faktoren

der Cohäsion (dieß erhellt aus §. 94), B der expansive, cohäsionsvermindernde, mithin + E (Potenzirendes des Wasserstoffs), A sonach als das entgegengesetzte — E (Potenzirendes des Sauerstoffs). Wir kommen also hier auf einen schon früher (von der Weltseele S. 27 [Bd. 2, S. 396]), obgleich noch unentwickelt, aufgestellten Satz zurück, der erst hier zugleich seine Bestätigung und Berichtigung erhält. Aber eben in der quantitativen Indifferenz von + und — E ist unter ganz entgegengesetzten modis existendi ein und dasselbe Identische (Licht) gesetzt.

Wir machen diese Bemerkung auch darum ausdrücklich, damit man in unserem Satz nicht etwa eine Bestätigung der Vorstellung einiger Physiker sehe, nach denen das Licht aus Wärmestoff und einem andern Princip, Lichtstoff, zusammengesetzt ist. — Denn was die Zusammengesetztheit des Lichts betrifft, so siehe darüber §. 102. A und B gehören nach unserer Deduktion nicht zum Wesen des Lichts, welches das der absoluten Identität selbst ist, sondern zu der bloßen Form seiner Existenz als Licht. Es wird also selbst *als* Licht nur in der Indifferenz beider existiren können. Also obgleich unser B das erwärmende Princip ist, so ist doch das, was wir durch A bezeichnen, nicht etwa als der leuchtende Theil des Lichts zu betrachten. Denn das Licht, sonach auch die Erleuchtung, ist gerade da, wo die vollkommene Indifferenz beider, also weder das eine noch das andere ist.

Erklärung. Licht unter der Form von A und B *mit quantitativer Differenz* gesetzt, nenne ich *getrübtes* Licht.

§. 105. *Alle Durchsichtigkeit für das Licht ist eine bloß relative.* — Erhellt aus §. 99, vergl. mit Erläuterung.

Lehnsatz 1. Die Wirkung eines relativ-durchsichtigen Körpers auf das Licht ist *Refraktion*. Die innere Wirkung der Refraktion ist, das Licht zu trüben, d. h. (§. 104, Erklärung) unter der Form von A und B mit quantitativer Differenz zu setzen. Die äußere Wirkung desselben ist die Verrückung eines leuchtenden Gegenstandes.

Lehnsatz 2. Die Wirkung des undurchsichtigen Körpers auf das Licht ist *Reflexion*. Auch diese ist ein Trüben des Lichts [Setzen des Lichts unter der einen oder andern Form].

Anmerkung 1. Reflexion und Refraktion haben einen und denselben Grund in der Natur.

Anmerkung 2. Daß das Licht durch Wirkung der Refraktion ebenso wie durch Reflexion unter der Form von B, mithin als wärmend gesetzt werde, davon konnten längst auch Thatsachen belehren, z. B. die geringe Wärme der Luft in den höchsten Regionen der Atmosphäre, die bei weitem größere in den tieferen, wo das Licht bereits durch vielfache Refraktion gegangen ist, u. a. m.

Zusatz. Die Wärme gehört nicht zum Wesen, sondern ist ein bloßer modus existendi des Lichts.

§. 106. Lehnsatz. Die Farbe ist in Bezug auf das Licht etwas schlechthin Accidentelles. Die innere Wirkung der Refraktion ist das Getrübtwerden des Lichts[1], die äußere ein Verrücken des Bildes; daß aber dieses Verrücken Farbe hervorbringe, dazu wird noch überdieß die zufällige Bedingung aneinander grenzender heller und dunkler Ränder erfordert, siehe Goethe's Beiträge zur Optik. Erstes und zweites Stück.

Anmerkung. Hieraus und aus §. 105, Zusatz, ist ohngefähr zu ersehen, was von den neuen Herschelschen Versuchen über die wärmende Kraft der Sonnenstrahlen und von dem vorgeblichen Wärmespectrum (ähnlich dem Newtonischen Farbengespenst) zu halten sey. Wir wollen aber den deutschen Physikern nicht vorgreifen, welche Herschels Schlüsse ohne allen Zweifel höchst bündig finden, und diese merkwürdigen Versuche als einen neuen und fast unumstößlichen Beweis der Newtonischen Theorie oder zum wenigsten einer Zusammengesetztheit oder Polarität des Lichts (in ihrem Sinn) ansehen werden. Indeß wünschten wir von solchen, die diese Versuche wiederholen, vorzüglich noch einige Aufklärungen, die wir bei Herschel vergeblich suchen, z. B. wie es sich mit der wärmenden Kraft besonders des Blau (aber auch des Gelb) verhalte, von welchem Hr. Herschel (wenigstens in dem Auszug, der vor uns liegt, wohl schwerlich durch die Schuld des fleißigen und genauen Epitomators) gänzlich schweigt. Fast sollte man

[1] mit quantitativer Differenz der Form, aber nicht dem Wesen nach.

ohne weitere Gründe schon hieraus vermuthen, das Blau habe sich in die Newtonische Refrangibilitätsordnung nicht fügen wollen; es habe sich z. B. dem Roth in Ansehung der Erwärmung ebenso nahe gestellt als in Ansehung der Erleuchtung — (Annalen der Physik Bd. VII, S. 142), nur mit so viel Unterschied, als dadurch entstehen muß, daß bei dem ersten der dunkle Rand über den hellen geführt, bei diesem es dagegen umgekehrt, und der dunkle Grund das Durchwirkende ist. — Was Herschels Versuche über die verschiedene Stärke der Erleuchtung durch verschiedenfarbiges Licht anbelangt, so ist das Resultat aus ihnen ganz so, wie man es ohne alle Versuche zum voraus wissen konnte. — Auffallend ist es, um dieß noch zu bemerken, warum der Raum außerhalb des Violetten nur mit dem Thermometer und nicht andern Reagentien untersucht worden ist. — Für den Zweck der gegenwärtigen Darstellung mag es einstweilen genug seyn zu versichern, daß auch durch die neuern Versuche Herschels der Lehrsatz von der Identität des Lichts auf keine Weise gefährdet, und eher etwas ganz anderes bewiesen werde als die Zusammengesetztheit desselben. Den umständlichen Beweis dieser Behauptung wird ein eigner Aufsatz des folgenden Heftes führen.

Zusatz. Das Licht ist dem Wesen nach farblos, oder durch die Farbe ist das Licht gar nicht seinem Wesen nach bestimmt. Denn das Licht wird nur getrübt, gefärbt aber wird nicht einmal das Licht, sondern nur das Bild oder der Gegenstand. Mithin ist die Farbe etwas, das zum Wesen des Lichts nie gehören kann.

Anmerkung. Hieraus erhellt, daß, wenn auch innerhalb des prismatischen Bilds eine wirkliche Differenz nachgewiesen werden könnte, diese doch auf keinen Fall etwas mit der Farbe zu thun hätte, sondern von ihr völlig unabhängig wäre.

§. 107. Die Wärme- und elektrische Leitungskraft eines Körpers ist bestimmt durch seine Stelle in der Cohäsionsreihe. — Denn jene ist eine Funktion der Cohäsion (§. 91).

Zusatz 1. Alle Leitung ist nur Versuch aktive Cohäsion herzustellen. — Nun setze man 1) einen Körper, worin der eine Faktor

der Cohäsion im Uebergewicht ist, z. B. einen der negativen Seite, so wird er aktive Cohäsion nicht in sich selbst herstellen können, sondern nur durch Hülfe eines zweiten, welcher den andern Faktor der Cohäsion, also auch der Leitungskraft, hinzubringt. Man wird einen solchen Körper Isolator nennen, weil er nur in dem Punkt leitet, in welchem er berührt wird. Man setze 2) einen Körper, welcher sich dem Gleichgewicht der aktiven Cohäsion nähert (z. B. alle Metalle), so werden sie vorzügliche Leiter der Wärme und Elektricität in sich sowohl als im Conflikt mit andern seyn, jedoch wird die höchste Leitungskraft nicht in den Punkt der höchsten aktiven Cohäsion (denn diese kann weniger aus dem Gleichgewicht gesetzt, also auch weniger zur Leitung bestimmt werden), wohl aber in die Produkte der ihr am nächsten kommenden Cohäsion (z. B. Silber, Kupfer) fallen. 3) Mit Körpern, worin der positive Faktor der Cohäsion überwiegt, wird der Fall von 1) eintreten, hieher fallen also aufs neue Isolatoren (z. B. Schwefel u. a.). 4) In den absoluten Indifferenzpunkt fällt nur Ein Körper, das Wasser; dieses so wie die ihm am nächsten stehenden Körper werden durchaus keine Leiter in sich seyn, denn alle aktive Cohäsion in ihnen ist aufgehoben, sie selbst sind keines 1 + 1 + 1 u. s. w. fähig, sondern sind in Ansehung des Leitungsprocesses ein absolutes Eins. Da aber das Wasser z. B. nach außen völlig indifferent ist, so wird es als dieses Eins in jeden Leitungsproceß eintreten können [ohne allen Unterschied der Masse], also zwar relativer, aber nicht in sich oder absoluter Leiter seyn. — (Hier liegt die Berichtigung neuerer Vorstellungen über die nichtleitende Eigenschaft der Flüssigkeiten). 5) Endlich wo sich die Reihe in ihre Pole endet, so daß die Materie nur noch den einen oder den andern Faktor repräsentirt (Stickstoff-, Sauerstoff-, Wasserstoffluft), tritt nothwendig aufs neue die Nichtleitungskraft ein.

Zusatz 2. Aus dem eben Verhandelten begreift sich auch allein die verschiedene Art, wie Magnetismus und Elektricität sich mittheilen, denn da der Magnet vollkommene Totalität in Bezug auf sich selbst (§. 70) und mit sich selbst in aktiver Cohäsion ist, so kann keiner seiner Pole (es sey denn durch einen stärkeren) von außen verändert werden;

vielmehr wird umgekehrt jeder seinen entgegengesetzten (mit dem er cohärirt) außer sich setzen.

§. 108. Erklärung. Die bis jetzt beschriebene Sphäre, deren Grenze durch den Gegensatz der Cohäsion und des Lichts gemacht wird, nennen wir die dynamische Sphäre; und die Thätigkeit innerhalb derselben dynamische Thätigkeit; insofern sie unter einer bestimmten Form geschieht, dynamischen Proceß.

§. 109. Die Natur strebt in der dynamischen Sphäre[1] nothwendig zur absoluten Indifferenz. — Beweis. Denn, sie strebt mit jedem Körper zur Totalität (§. 80). Nun ist aber diese im absoluten Ganzen, also (§. 39) auch in der einzelnen Potenz, nur in der absoluten Indifferenz. Mithin strebt u. s. w.

Zusatz. Die Natur sucht im dynamischen Proceß alle Potenzen der Materie wechselseitig durcheinander aufzuheben. — Denn dieß geschieht in der absoluten Indifferenz (§. 30, Erläuterung). Nun strebt sie aber u. s. w. (§.) Also ꝛc.

Anmerkung. Man könnte sagen, der dynamische Proceß sey ein durchgängiger Versuch der Schwerkraft, auch das, was sie gezwungen enthüllt hat, wieder zu verbergen. Der Magnet strebt mit seinen beiden Polen zusammen, und wird daran nur durch sich selbst (die Starrheit) verhindert. Jeder Pol sucht mit seinem entgegengesetzten zusammenzuhangen, um sich zu verbergen, die Sonne, welche gegen alle ihre Planeten nur Einen Pol repräsentirt, inclinirt ihre Axen und sucht mit ihnen zu cohäriren. Der Erde ist es mit dem Mond, und wohl allen Planeten mit ihren Monden gelungen, wenigstens zur Cohäsion in der Ferne mit ihnen zu gelangen. Zwei indifferente Körper, wenn sie nicht Magnetismus (Totalität in Bezug auf sich selbst) in sich setzen, erwärmen sich, weil jeder im andern das setzt, wodurch er mit ihm cohäriren könnte. Zwei differente hängen wirklich zusammen, gleichsam als ob jeder seinen Mangel an Ganzheit durch den andern zu verbergen suchte.

§. 110. Weder durch Magnetismus noch durch Elektri-

[1] Correktur: im dynamischen Proceß.

cität wird die Totalität des dynamischen Processes dargestellt.

Zusatz 1. Im Magnetismus repräsentirt unter der Form der relativen Identität der eine und selbe Körper zugleich den positiven und den negativen Faktor; in der Elektricität werden unter der Form der relativen Duplicität die beiden Faktoren durch getrennte Körper dargestellt. Weder in dieser noch in jenem ist also die absolute Totalität des dynamischen Processes [denn keine absolute Indifferenz].

Zusatz 2. Diese Totalität kann nur durch das Hinzukommen des absolut Indifferenten, d. h. dessen, was an sich weder positiv noch negativ noch auch beides in [bloß] relativer Indifferenz ist, dargestellt werden. Denn nur alsdann ist quantitative Differenz und Indifferenz zugleich, d. h. (§. 45) es ist Totalität gesetzt.

§. 111. Erklärung 1. Die Materie ist relativ-indifferent, wenn sie nach außen different [wie z. B. der Magnet] und nur nach innen indifferent ist; absolut, wenn sie nach außen und nach innen indifferent ist.

Erklärung 2. Ich nenne den Zustand der Materie, in welchem sie absolut indifferent ist, auch ihren potenzlosen Zustand.

Zusatz. Dieser potenzlose Zustand der Materie wird durch das Wasser repräsentirt — (erhellt aus §. 95, Erläuterung 7).

§. 112. Die Totalität des dynamischen Processes wird nur durch chemischen Proceß dargestellt.

Vorläufige Erläuterung. Zwischen relativer Identität und relativer Duplicität ist kein Gegensatz an sich; wir können den Magnet ebenso gut als aus zwei Körpern zusammengesetzt als die zwei Körper des elektrischen Processes als Einen (= dem Magnet) betrachten. In der folgenden Demonstration können uns also die zwei Seiten des Dreiecks ebenso gut den Magnet als die zwei elektrischen Körper vorstellen.

A

Beweis. I) In B△C repräsentirt AB nur den einen, AC nur den andern Faktor der Cohäsion; die Totalität wird erst durch das Hinzukommen des Dritten hervorgebracht, welches an sich absolut

indifferent, mithin (§. 111, Erklärung 2) potenzlos ist. Dieß folgt aus §. 110, Zusatz 2. — Da es nun die Schwerkraft ist, welche in der Cohäsion unter der Form von A und B (§. 92), mithin (§. 6) von beiden unabhängig, also gegen beide indifferent gesetzt ist, so tritt BC, nach §. 111, Zusatz, das Wässer, hier als Schwerkraft auf, und ist, wie diese, gegen die beiden Formen des Seyns, A und B, völlig gleichgültig. (Es ist, um uns so auszudrücken, ein balancirtes Produkt, das, je nachdem die äußere Bestimmung ist, jetzt unter dieser, jetzt unter jener Form des Seyns, aber unter jeder nur als dasselbe Identische gesetzt werden kann). Da nun von den zwei Körpern AB und AC der eine, z. B. AB, der in seiner Cohäsion erhöhte, der andere, AC, der in seiner Cohäsion gleichmäßig verminderte, BC aber gegen jede Potenz gleichgültig ist, so wird es durch AB und AC nach dem Gesetz §. 107, Zusatz 2 (denn AB und AC zusammen sind = dem Magnet, §. 75) zugleich unter der Potenz von + und —, und, da AC = + E, AB = — E, als ein Magnet der beiden Elektricitäten, und weil ferner diese nur in der Trennung existiren (§. 83, Zusatz 2) als ein Magnet, der im Moment, da er entsteht, auch sich trennt, gesetzt werden. Nun ist aber (§. 95, Erläuterung 9) BC durch + E potenzirt = Wasserstoff, BC durch — E = Sauerstoff (wenn man unter Stoff nicht bloß die Potenz, sondern auch das Substrat mit begreift). (Die Beweise dieses Satzes habe ich geraume Zeit vor den nachher angestellten Versuchen geführt, welche eben nur durch jenen Satz begriffen werden). Mithin ist die unter der Form von ABC gesetzte Thätigkeit in Ansehung des Wassers, in der gewöhnlichen Sprache ausgedrückt, eine Desoxydation desselben, bestimmter ein Setzen desselben unter den beiden Formen des Seyns, A und B [eine Zerlegung].

II) Da AB durch AC in seiner Cohäsion erhöht, AC dagegen durch AB vermindert ist (ex hyp.), jeder dieser Körper aber die nothwendige Tendenz hat in seinen Zustand zurückzukehren (§. 63, Zusatz 1), so wird 1) AC sich auf Kosten von BC in seiner Cohäsion wieder [relativ] erhöhen (§. 95, Erläuterung 10), in der gewöhnlichen Sprache ausgedrückt, sich oxydiren, 2) AB, welches in seiner Cohäsion erhöht

ist, sich auf Kosten von BC, mittelst des Wasserstoffs (§. cit.) wieder in der Cohäsion vermindern, also, wenn es zuvor oxydirt war, sich desoxydiren. — Demnach ist die unter der Form von ABC gesetzte Thätigkeit in Ansehung der beiden Körper Oxydation und (unter gegebenen Bedingungen) Desoxydation.

III) Nun ist aber der sogenannte Sauerstoff Mittelglied aller chemischen Thätigkeit, und aller chemische Proceß entweder Oxydation oder Desoxydation, ein Satz, der schon in meinen frühesten naturphilosophischen Schriften aufgestellt ist, und der auch dem bloßen Empiriker sich immer mehr und mehr aufdringen muß. Also ist der unter der Form von ABC gesetzte Proceß chemischer Proceß überhaupt.

IV) Nun ist aber dieselbe Formel auch Schema der Totalität des dynamischen Processes; also ist die Totalität des dynamischen Processes nur im chemischen Proceß dargestellt.

Zusatz 1. Der chemische Proceß, in seiner Ursprünglichkeit, beruht einzig darauf, daß zwei differente Körper durch Berührung wechselseitige Cohäsionsveränderungen in sich setzen, und jeder derselben seinen Zustand auf Kosten des Indifferenten wiederherstelle. — Folgt von selbst aus dem Beweis des Paragraphen.

Zusatz 2. Das allgemeine Gesetz dieses Processes ist: daß von zwei unter die Bedingungen des chemischen Processes versetzten Körpern derjenige, dessen Cohäsion relativ vermindert ist, sich oxydirt (also das Wasser zu Sauerstoff potenzirt), derjenige dagegen, welcher in seiner Cohäsion erhöht ist, sich desoxydirt (oder wenigstens das Wasser zu Wasserstoff potenzirt). — Folgt von selbst.

Zusatz 3. Was hiernach von den Ausdrücken Verwandtschaft zum Sauerstoff u. s. w., was überhaupt von der sogenannten chemischen Affinität zu halten seyn, leuchtet von selbst ein.

§. 113. Der chemische Proceß ist sowohl durch Magnetismus als durch Elektricität vermittelt. Erhellt schon aus §. 112, Erläuterung. — Anders: die Bedingung alles chemischen Processes (§. 112, Zusatz 3) ist auch (§. 75) durch den Magnet gegeben, dessen beide Seiten = AB und AC in dem obigen Dreieck. Also u. s. w.

Anmerkung. v. Arnims Versuche, nach welchen, die zwei Pole des Magnets unter sich und mit Wasser in Berührung gesetzt, der Nordpol sich oxydirt. Aber der Nordpol des Magnets ist = dem Südpol der Erde, d. h. (§. 85, Zusatz 1) demjenigen, welcher in seiner Cohäsion relativ = vermindert, also mit AC (§. 112) in gleichem Fall ist.

Allgemeine Erläuterungen.

1) Der Beweis des §. 112 konnte auch unmittelbar aus §. 69 geführt werden. Denn da vom Totalmagnet dasselbe gilt was vom einzelnen, so wird jener ebenso wie dieser mit seinen Extremen zusammenstreben und in sich selbst zurückzugehen suchen. Dieß geschieht aber durch den chemischen Proceß, welcher die Extreme der Reihe (§. 94, Erläuterung) verknüpft und unter einem gemeinschaftlichen Schema vereinigt.

2) Es ist allgemein bekannt, daß Volta, welchem die neueste Experimentalphysik ihre größten Entdeckungen verdankt, durch über den sogenannten Galvanismus angestellte Versuche schon längst das Gesetz gefunden hat: daß als nothwendige Bedingung der vollkommensten galvanischen Aktion zwei starre, aber differente Körper, die unter sich und mit einem dritten flüssigen in Berührung sind, erfordert werden. Aber diese Bedingungen sind die reinsten des chemischen Processes — wie aus der Deduktion (§. 112) erhellt, in welcher ich zuerst gezeigt zu haben glaube, **wie** und **warum** nothwendig eben unter diesen Bedingungen chemischer Proceß erfolge. — Denn daß er unter diesen Bedingungen erfolge oder zum wenigsten befördert und beschleunigt werde, war schon durch die bekannten von Ash gemachten Erfahrungen gewiß. — Hieraus folgt nun ohne Zweifel, nicht, wie sich manche wohl eingebildet haben, daß der chemische Proceß durch Galvanismus bewirkt werde, gleichsam als wäre der Galvanismus ein Wesen oder eine Thätigkeit eigner und besonderer Art, sondern vielmehr umgekehrt, daß der Galvanismus der chemische Proceß selbst und sonst nichts sey, daß also beide keineswegs im Causal-, sondern im Identitäts-

verhältniß seyen, der sogenannte Galvanismus also aus der Reihe eigenthümlicher Formen von Thätigkeit (Processe genannt) ganz verschwinden müsse. Es gibt nur Magnetismus, Elektricität und chemischen Proceß, dessen reinster Ausdruck der bisher sogenannte Galvanismus ist. An die Frage: was ist denn dieser Galvanismus selbst, welcher den chemischen Proceß bewirkt? — hat man bisher nicht gedacht. Das Dunkel, womit in manchen Köpfen dieser Name umgeben ist, wird ihm völlig abgezogen, sobald man nicht mit dem bloßen Wort sich begnügt, sondern auf die Sache selbst und den eigentlichen Hergang des Processes innerhalb der sogenannten Kette sieht; dieses ist aber bis jetzt durch keinen Physiker dargestellt, und die obige Construktion ist der erste, und wie man sich bald überzeugen wird, gelungene Versuch, denselben begreiflich zu machen und der Anschauung näher zu bringen. — Die reinen Bedingungen des Handelns der Natur sind überhaupt nur, entweder auf dem Weg der Construktion a priori, welche ihrer Natur nach von allem Zufälligen abstrahirt, oder durch Experimente zu finden, in welchen durch glücklichen Zufall oder den Scharfsinn des Erfinders alles Außerwesentliche entfernt wird. Als ein solches Experiment ist der sogenannte Galvanismus durch Volta dargestellt worden, indem er zuerst die thierischen Theile aus der Kette entfernte, und zeigte, daß sie in derselben als bloße feuchte Leiter (also in einer ganz allgemeinen Qualität) wirken, und daß dieselbe Wirkung durch jeden andern feuchten Theil ebenso gut erreichbar sey. Dadurch erst ist der Galvanismus, indem er seine organische Bedeutung verlor, eine wichtige Eroberung für die allgemeine Physik geworden, und hätte diese Entdeckung auch sonst keine andere Frucht als diese getragen (den chemischen Proceß unter seinen ursprünglichsten Bedingungen zu zeigen), so müßte sie schon darum zu den größten und merkwürdigsten gerechnet werden, die je gemacht worden sind. — Für den, welcher der Idee fähig ist, bedarf es zwar für die Identität des Galvanismus und des chemischen Processes keines weitern Beweises, als daß sich die Bedingungen des erstern aus dem Begriff des letztern und auch nur aus diesem a priori einsehen und ableiten lassen, daß sie also

eigentlich die Bedingungen von diesem sind; wenn indeß mehrere unserer Physiker in der rühmlichen Benutzung der Voltaischen Ideen und Entdeckungen ferner fortfahren, so kann es nicht fehlen, daß sie nicht sich selbst, und auch den bloßen Empiriker, bald zur Ueberzeugung bringen, daß der Galvanismus *als* Galvanismus, d. h. als eigenthümliche Form von Thätigkeit, niemals existirt hat, und also noch weniger künftig als eine solche betrachtet werden kann.

§. 114. *In dem chemischen Proceß sind alle andern dynamischen nicht nur potentia, sondern actu enthalten*; denn er ist die Totalität des dynamischen Processes (§. 112).

Zusatz 1. Hinwiederum werden eben deßwegen auch alle andern dynamischen Processe als chemische betrachtet werden können. — Z. B. nichts verhindert, zu sagen, der Pol des Magnets, welcher sich in der Cohäsion erhöht, oxydire sich auf Kosten des entgegengesetzten.

Zusatz 2. Man kann sagen, in dem Dreieck §. 112 kommen durch AB und AC Kohlenstoff und Stickstoff, durch BC aber Sauerstoff und Wasserstoff zusammen (§. 95, Erläuterung 4. 5. 11); da nun dieß eben die vier dynamischen Potenzen sind, welche das ganze Spiel des so genannten Processes unterhalten, so erhellt auch hieraus wiederum, wie in dem chemischen Proceß die dynamische Totalität, die vier Weltgegenden vereinigt sind.

Zusatz 3. Folgende allgemeine Reflexionen lassen sich über diese Construktion ferner anstellen.

a) Das Schema der drei Grundformen des dynamischen Processes ist, wie bekannt, Linie, Winkel und Dreieck, oder auch: diese drei Processe sind den drei ersten Primzahlen der arithmetischen Reihe gleichzusetzen. So wie 2 nur aus der Addition von 1 zu 1, 3 aus der Hinzufügung von 1 zu 2 entsteht (so wie also diese Zahlen nicht *Potenzen* von 1 sind, ebenso auch die drei Stufen des dynamischen Processes). Auch der chemische entsteht nur durch dreimalige Wiederholung desselben 1, nämlich des Magnets, der durch AC, AB und BC nur zu sich selbst addirt wird, und in dieser Addition die erste Totalität darstellt. So wie in der 2 das 1, in der 3 das 2 und 1 enthalten ist

so in der Elektricität der Magnetismus, im chemischen Proceß Magnetismus und Elektricität. Wir dürfen bloß zusehen, um zu bemerken, daß ACB nur die in die Gestalt des △ verschobene Linie ACB ist, daß wir also mit demselben nicht aus den Bedingungen des Magnetismus herauskommen.

b) Das △ repräsentirt die Grundbedingungen alles Seyns, AB die negative, AC die reelle Form des Seyns, die Basis endlich oder BC die Substanz oder das unter der Form von A und B gesetzte Identische (die Schwerkraft).

c) Kielmeyer bereits hat auf das Gesetz hingedeutet, daß die Thätigkeit innerhalb der galvanischen Kette, d. h. also innerhalb unsers △, = sey der Differenz der Verwandtschaftsgrade beider Körper zum Sauerstoff. In der höhern Abstraktion ausgedrückt lautet dieses Gesetz so: das Moment der Thätigkeit ist = der Differenz der Cohärenzgrade von AB und AC, worunter aber natürlich Grade nicht der aktiven, sondern der passiven Cohäsion verstanden werden müssen. Denn die eigentlich aktive Cohäsion ist nicht ohne differente Grade der passiven (§. 73). Aber so ausgedrückt findet jenes Gesetz keine Ausnahme, und die Tafeln der respektiven Excitationskräfte der Körper in der galvanischen Kette stimmen auf diese Weise ganz mit der oben construirten Cohäsionsreihe überein.

§. 115. Indifferente Körper, die sich berühren, setzen in sich selbst sowohl als zwischen sich wechselseitig aktive Cohäsion. — Denn (§. 84) sie streben sich zu erwärmen. Nun ist aber aktive Cohäsion das Widerstrebende der Wärme (erhellt aus §. 91, Zusatz 1). Also werden sie in sich wechselseitig aktive Cohäsion, mithin (§. 68) Magnetismus, und da dieß wechselseitig gilt (nach §. 107, Zusatz 2), auch Cohäsion unter sich setzen.

Anmerkung. Der Beweis war unmittelbar auch aus §. 70 und 80 zu führen. Denn zwei Körper, die indifferent sind, können nicht zusammen eine Totalität hervorbringen, wie differente (§. 74); es muß also jeder streben, Totalität in Bezug auf sich selbst, d. h. Magnet, zu seyn.

Zusatz. Das Bestreben, aktive Cohäsion in sich selbst und unter sich zu setzen, geht also dem Bestreben, sich zu erwärmen, vorher, und dauert auch, nachdem beide erwärmt sind, fort. — Beweis. Denn ein Körper ist nur erwärmt, insofern er Wärme leitet (§. 88, Zusatz 1). Nun ist aber alle Leitung eine Funktion der Cohäsion oder des Magnetismus (§. 91 und Zusatz 1); also ꝛc.

§. 116. Hinwiederum werden differente Körper nur aktive Cohäsion zwischen sich, aber nicht wechselseitig ineinander setzen. — Wegen des ersten Theils siehe §. 80, Zusatz 3. Der zweite folgt aus §. 75. Denn da sie zusammen die Totalität hervorbringen, so ist es nicht nothwendig, daß sie jeder für sich hervorbringe, d. h. (§. 70) daß er Magnetismus in sich setze.

Erläuterung 1. Aus diesen Sätzen erhellt zur Genüge, warum überhaupt nur indifferente Körper sich magnetisiren, anstatt daß nur differente sich elektrisiren.

Erläuterung 2. Es zeigt sich ferner, daß das, was man bis daher als Adhäsion betrachtet hat, vorerst wenigstens in Ansehung starrer Körper Magnetismus ist, nur freilich, daß dieser Magnetismus keiner Dauer wie im Eisen fähig, sondern auf die bloße Zeit der Berührung eingeschränkt ist. Das Gesetz aller Adhäsion ist, daß indifferente Körper mit indifferenten am stärksten zusammenhangen, z. B. Glas mit Glas, Marmor mit Marmor, und auch hier in der Reihe der sogenannten Adhäsion findet sich, daß das Eisen sich wieder obenan stelle, und zwar, daß das des Magnetismus schneller empfängliche (weiches) das minder empfängliche (Stahl) in der Stärke der Adhäsion übertreffe [1].

§. 117. Erklärung. Ich schränke den Begriff der Adhäsion ein auf das Anhängen flüssiger Körper an feste. — Denn da flüssige

[1] Man siehe Guytons Grundsätze der chemischen Affinität. In der Wirkung des Eisens auf die ihm in der Cohäsionsreihe am nächsten stehenden Metalle (Kobalt, Nikel u. s. f.) zeigt sich sogar noch die Adhäsion unter der bestimmten Form der Polarität; ganz natürlich aber verschwindet das Phänomen (nicht die Sache selbst) in dem Verhältniß, als man sich von dem Mittelpunkt aller Cohäsion — wo sie unter der Form des Magnetismus sichtbar hervortritt — entfernt. (Anm. des Originals.)

sich nicht unter sich zur aktiven Cohäsion bestimmen (wie feste und feste, denn auch durch das Zusammenfließen treten sie in kein Cohäsionsverhältniß), sondern nur durch die letzteren eine Determination dazu erlangen, so ist hier allerdings der Grund einer Unterscheidung, welche doch wiederum nicht in Ansehung der Sache selbst stattfindet. Denn auch zwischen flüssigen und festen waltet dasselbe Gesetz ob, welches zwischen festen und festen (§. 116, Erläuterung 2). So hängt z. B. das Queckſilber mit denjenigen Metallen, welche ihm im Grad der specifischen Schwere und mehreren andern Eigenschaften am nächsten stehen, Gold, Silber u. s. w. am stärksten, dagegen mit Eisen am schwächsten zusammen.

§. 118. Der Moment des Magnetismus im chemischen Proceß als solchen ist der Moment der Adhäsion[1]. — Denn (§. 110, Zusatz 2) der chemische Proceß als solcher wird erst durch das Hinzukommen des flüssigen, BC, gesetzt (§. 112). Zwischen diesem aber und AB und AC ist (nicht sowohl Cohäsion, als vielmehr) nur Adhäsion möglich (§. 117). Der Moment des Magnetismus kann sich daher im chemischen Proceß als solchen nur unter der Form der Adhäsion darstellen.

Zusatz. Hiermit wird nicht geleugnet, daß nicht auch AC oder AB selbst, wenn es Körper von beträchtlicher aktiver Cohäsion sind (z. B. Kupfer, Eisen, Silber), außer der Polarität, die sie miteinander gemeinschaftlich darstellen, eine in sich darstellen können. Allein dieß beruht auf der zufälligen Bedingung, auf die wir hier keine Rücksicht nehmen.

§. 119. Der Moment der Elektricität im chemischen Proceß als solchen beruht auf dem Potenzirtwerden des Flüssigen zu Sauerstoff und Wasserstoff. Erhellt aus dem Beweis des §. 112

Anmerkung 1. Hieraus ist klar, daß sich alle Momente des dynamischen Processes im Flüssigen, für sich betrachtet aufzeigen lassen,

[1] Correktur: kann sich nur durch den Moment der Adhäsion ausdrücken.

oder daß dieses in seinen Verwandlungen sie alle durchläuft. Das Wasser ist der flüssige Magnet (§. 95, Zusatz 4, Erläuterung 7), und stellt im gleichgültigen Zustand den [absoluten] Indifferenzpunkt vor. Im Zustand der Athäsion nähert es sich der bloß relativen Identität, im Zustand der Trennung in Sauer- und Wasserstoff tritt es in den Moment der relativen Duplicität. Der dritte Moment (der chemische Proceß im chemischen) wird bald näher bestimmt werden.

Anmerkung 2. Es wäre sehr natürlich, wenn gegen die Behauptung, daß der sogenannte Galvanismus nichts anderes als der chemische Proceß selbst sey, die große Uebereinstimmung angeführt würde, welche zwischen den galvanischen und elektrischen Erscheinungen unleugbar stattfindet. Denn was man auch gegen diese Uebereinstimmung vorgebracht hat, ist von keinem Belang, da z. B. die Körper, welche selbst für den verstärkten Galvanismus als schlechte Leiter sich zeigen, es für die verstärkte Elektricität nicht minder sind wie Weingeist u. a. Allein diese Uebereinstimmung begreift sich schon aus dem Satz §. 114. Der sogenannte Galvanismus ist Magnetismus, Elektricität und chemischer Proceß (den letztern im engern Sinn genacht) zugleich. Siehe diese Zeitschrift Bd. 1, Heft 2, S. 77 [oben S. 72]. Aber eben deßwegen, weil er dieß ist, ist er der chemische Proceß selbst in der Totalität seiner Bedingungen dargestellt, unter welchen dann nothwendig die Elektricität auch ist. Es ist daher nicht weniger nothwendig, daß die Voltaische Batterie die auffallendsten elektrischen Erscheinungen, als daß sie die bedeutendsten chemischen hervorbringt.

Doch ehe wir dieß auseinandersetzen können, müssen wir erst einiges über die Construktion dieses merkwürdigen Ganzen sagen, das wenigstens den Proteus, der in dem dynamischen Proceß unter so verschieden scheinenden Gestalten täuscht, für immer gefesselt enthält. Wir erlauben uns in Ansehung desselben eine Ausnahme von der allgemeinen Regel dieser Darstellung, theils wegen der Größe der Erfindung, welche, wie aus dem Folgenden klar erhellen wird, die höchste und äußerste für dieses Gebiet ist, theils auch, weil allen Physikern, welchen die Bedeutung und der Proceß der einfachen galvanischen Kette verborgen

geblieben ist, noch weit mehr die verwickeltere Construktion dieses Ganzen ein Räthsel seyn muß, oder wenn sie jene auch durch das oben (§. 112, Erläuterung) Vorgetragene begriffen haben, ihnen doch die Anwendung davon auf den zusammengesetzteren Fall schwierig scheinen könnte. Es ist aber wichtig, daß die wahre Ansicht gerade über diese Erfindung bald hervorgebracht werde. Schon hat einer der damit beschäftigten (englischen) Physiker bekannt, diese Batterie werde sie nöthigen, ihre bisherigen Lehrmeinungen über die elektrische Materie (und so wohl zuletzt ihr ganzes bisheriges Gebäude der Physik) zu verlassen, ein Erfolg, der so gut ist, daß er nicht zu frühe herbeigeführt werden kann.

Nachdem einmal im dynamischen Proceß die Totalität hervorgebracht ist (durch chemischen Proceß), so findet in dieser Sphäre oder Potenz nichts weiter statt als fortgesetzte Addition dieser Totalität zu sich selbst, welche nun ins Unendliche gehen, aber nie die Potenz selbst überschreiten kann. Dieß ist in Ansehung der dynamischen Potenz durch die Voltaische Erfindung geschehen. Aus dieser bloßen Addition wird nun aber die Verstärkung der Thätigkeit sowohl innerhalb dieses Ganzen, als derjenigen, die es nach außen ausübt, noch nicht hinreichend begriffen, sondern man muß hierzu noch in Betrachtung ziehen, daß innerhalb des Ganzen ein jedes Glied zugleich Glied in drei sogenannten Ketten, also in drei Processen ist, deren jeder für sich schon selbständig und eine Totalität ist. — Denn da nun jedes Glied des Ganzen mit dem, was es als Glied der Einen Kette empfangen hat oder geworden ist, in der andern schon auftritt, und sich so an das Ganze anschließt, so begreift sich, wie die eine und selbe Kraft durch fortwährende Steigerung einen beträchtlichen Grad erlangen, und wie endlich die äußersten Glieder der Kette als Repräsentanten des ganzen + und — des Processes an den entgegengesetzten Enden A und B auftreten können. Man setze das Ganze von diesen Punkten aus fort, so sieht man, daß A sowohl als B in der neuen Verbindung den Proceß mit einer Kraft anfängt, die sonst ein Produkt des Processes ist — und hieraus begreift man ohne Zweifel — das Rauschen und

Wogen und — fast möchte man sagen das lebendige Zusammenbrennen des Ganzen in sich und seine (vielleicht) unbegrenzbare Kraft nach außen.

Indeß geschieht aber der Proceß innerhalb dieses Ganzen mittelst bloßer immaterieller Potenzen (der der Cohäsion) nach den oben gegebenen Gesetzen und hat mit seinen Materien, sogar wenn man sie imponderabel nennt (wodurch die Ungereimtheit der Meinung nur noch vermehrt wird), durchaus nichts zu thun; und vor allem mögen die Physiker nur ihre bisherigen Begriffe über Leitung und Leitungskraft aufgeben, um dieses lebendige Ganze einigermaßen zu fassen.

Reflektiren wir auf das Innere desselben, so geht innerhalb jedes einzelnen Theilganzen schon dasselbe vor, was im Totalganzen geschieht, und in dem letzteren nicht mehr, als was schon in jenem enthalten ist. Der in seiner Cohäsion erhöhte Körper determinirt das Wasser, zu Wasser potenzirt durch + E, der in seiner Cohäsion verminderte (um sich mittelst desselben wieder zu erhöhen) — zu Wasser potenzirt durch — E (Sauerstoff) — er oxydirt sich; nur die beiden äußersten Glieder der Kette, wofern sie nicht geschlossen wird, bleiben mit ihrem + und — isolirt; sie *können* daher keine anderen als die elektrischen Erscheinungen zeigen (denn das *Dritte* fehlt), aber diese Erscheinungen ohne allen Zweifel unter jeder Form, unter welcher sie sonst sich darstellen; erst durch das Hinzukommen des Dritten (z. B. des Wassers) sind die Bedingungen des chemischen Processes in Ansehung des *Ganzen* vollständig gegeben; aber nun tritt er auch vollständig ein durch das augenblickliche Angreifen des Flüssigen, durch Desoxydation und Oxydation, je nachdem die Umstände sind. — So viel über diesen merkwürdigen Gegenstand wird vorerst ohngefähr hinreichen, den Gesichtspunkt, aus dem er betrachtet seyn will, anzuzeigen.

§. 120. *Der chemische Proceß, obwohl er nach allen Dimensionen wirkt, afficirt doch in allen bloß die Cohäsion.* — *Beweis.* Denn die Cohäsion ist die Grenze alles dynamischen Processes (§. 94, Zusatz). *Anders*: denn auch das chemische △ ist reducibel auf die gerade Linie (§. 114, Zusatz 3 a); es steht also (§. 62) der ganze dynamische Proceß unter dem Schema des

Magnetismus, also (§. 67) der Cohäsion, oder, was wiederum dasselbe ist (§. 95, Zusatz 5), der bloßen Addition.

Anmerkung. Es ist also zu erwarten, daß hier der erste Grund aller Arithmetik liege [1].

§. 121. Durch den chemischen Proceß können die Körper nicht der Substanz, sondern nur den Accidenzen nach, verändert werden. Denn er afficirt bloß die Cohäsion. Nun ist aber das, was durch die Cohäsion gesetzt ist, nicht die Substanz (welche der Schwerkraft [2] angehört), sondern die bloßen Accidenzen derselben (§. 70, Anmerkung). Also werden durch chemischen Proceß nur die Accidenzen verändert werden. Die Substanz aber ist, unabhängig von den letztern (daselbst); also ist sie durch Veränderung derselben nicht zu verändern, sie ist sonach unveränderlich durch chemischen Proceß.

§. 122. Alle sogenannten Qualitäten der Materie sind bloße Potenzen der Cohäsion. — Den Beweis enthält alles Bisherige. Man vergleiche aber zum Ueberfluß die Abhandlung vom dynamischen Proceß Bd. I. dieser Zeitschrift [oben S. 1 ff.].

§. 123. Die Substanz jedes Körpers ist von seinen Qualitäten völlig unabhängig und nicht durch sie bestimmt. — Erhellt aus §. 122, vergl. mit §. 121.

Anmerkung 1. Z. B. also was man Stickstoff und Kohlenstoff nennt, ist der Substanz nach völlig gleich, obschon die Potenzen entgegengesetzt sind. Das relative An-sich in beiden ist ein und dasselbe Indifferente, nämlich das Eisen, der Substanz nach betrachtet.

Anmerkung 2. Die Materie unterwirft sich also auch hierin dem allgemeinen Gesetz des Seyns. Denn alles Seyn, abgesehen von den Potenzen, unter welchen es gesetzt ist, ist Eins (§. 12, Zusatz 1).

Anmerkung 3. Das Seyn der Materie, abstrahirt von ihren Potenzen, ist also gleich dem allgemeinen Seyn, und völlig dasselbe mit ihm.

[1] Ein Gedanke, welchen auch Hr. Eschenmayer aus Gelegenheit der Abhandlung vom dynamischen Proceß (Speculative Zeitschrift Bd. 1, Heft 1 und 2) gegen mich geäußert hat. (Anm. des Originals.)

[2] Correktur: Schwere.

§. 124. Kein Körper ist der Substanz nach zusammengesetzt. — Denn er ist der Substanz nach die absolute Identität selbst (§. 123, Anmerkung 3).

Zusatz 1. Was also auch getheilt oder zerlegt werden möge, so wird nie die Substanz zerlegt. Folgt aus §. vergl. mit §. 34, Zusatz.

Erläuterung. Es würde also z. B. falsch seyn zu sagen, die Metalle bestehen oder seyen zusammengesetzt aus Kohlen- und Stickstoff. Denn diese beiden sind bloße Formen der Existenz eines und desselben Identischen, nicht das Existirende selbst.

Zusatz 2. Ein Körper wird chemisch zerlegt, heißt: das Eine und gleiche Existirende wird unter differenten Formen der Existenz gesetzt.

Anmerkung. Die sogenannten Stoffe, woraus die Körper bestehen sollen, werden also erst durch die Zerlegung gesetzt, und sind Produkte der Zerlegung.

Zusatz 3. Hieraus folgt, daß ein Körper, obgleich er zerlegbar ist, dennoch nicht zusammengesetzt, sondern einfach sey.

§. 125. Alle Materie ist sich nach innen gleich und differirt bloß durch den nach außen gehenden Pol. — Denn sie differirt nicht dem Wesen (§. 12, Zus. 1) oder der Substanz (§. 123, Anm. 2), sondern bloß der Form der Existenz nach. Nun ist aber die Form der Existenz der Substanz überhaupt Cohäsion (§. 92, vergl. mit §. 70, Anm.); die einzelne Form der Existenz also (§. 68) ist Pol; mithin differirt sie bloß durch den Pol, unter dessen Form sie existirt, oder (da das Wesen eines Dings das Innere, die Existenz das Aeußere ist) durch den Pol, mit dem sie nach außen geht.

Erläuterung 1. Z. B. also das Alkali und die Säure sind an sich völlig indifferent und differiren (wenigstens im Anfang des Processes der Neutralisirung, denn jeder Moment desselben ändert die Accidenzen) ohne Zweifel bloß dadurch, daß jenes den Wasser-, dieses den Sauerstoffpol nach außen kehrt. — Die Substanz entflieht uns eben darum unter den Händen, weil jeder Körper nur durch einen andern veränderlich (§. 36), und weil er in jedem Moment des Processes der Form der Existenz nach ein anderer ist, ohne daß je das reine und formlose Wesen selbst hervortreten könnte.

Erläuterung 2. Das nach-Innen jedes Körpers kann man auch das Potenzirte, den nach außen gehenden Pol das Potenzirende nennen.

§. 126. Durch keinen Proceß kann in den Körper etwas kommen, das nicht potentialiter schon in ihm ist. — In Ansehung des magnetischen (§. 115), des elektrischen, des Wärmeprocesses (§. 86. 88) ist es bereits bewiesen. Der Körper leitet z. B. nicht die fremde, sondern die eigne Wärme und Elektricität. In Ansehung des chemischen folgt es unmittelbar aus §. 69, Zusatz 1. Denn alles, was durch den chemischen Proceß in einen Körper gesetzt werden kann, sind bloße Potenzen der Cohäsion (§. 120), aber in jeder Materie sind potentialiter alle andern enthalten, und da sich alle Materien voneinander nur durch die Potenzen der Cohäsion unterscheiden (§. 125), so heißt dieß so viel: in jeder Materie sind alle Potenzen der Cohäsion (virtualiter) schon enthalten; es kommt also ꝛc.

Erläuterung. Z. B. also der Körper, welcher sich oxydirt, cohärirt (verbindet sich) allerdings mit der Materie, deren Potenz der negative Faktor der Cohäsion (der Sauerstoff) ist; aber der Sauerstoff, mit welchem diese Materie nach außen geht, ist ihr Eignes — das nur erst, nachdem ihr + E durch die Potenz von außen eingeschränkt oder aufgehoben ist, zur Wirkung kommt. Diese Ansicht ist auf alle chemischen Processe anzuwenden.

Zusatz 1. Jeder Körper ist eine Monas.

Zusatz 2. Kein Entstehen im chemischen Proceß ist ein Entstehen an sich, sondern (§. 78) bloße Metamorphose.

§. 127. Die allgemeine Tendenz des chemischen Processes ist: alle Materie in Wasser zu verwandeln. — Denn die Tendenz der Natur ist (§. 109, Zusatz), alle dynamischen Potenzen wechselseitig durcheinander aufzuheben und gleichsam auszulöschen, also die absolute (dynamische) Indifferenz hervorzubringen. Aber diese existirt nur im Wasser (§. 95, Zusatz 4, Erläuterung 7). Also geht die Natur im chemischen Proceß auf die Hervorbringung des Wassers oder Verwandlung aller Materie in das Wasser.

Zusatz 1. Der chemische Proceß wird in dieser Tendenz nur

durch die aktive Cohäsion eingeschränkt, welche, einmal gesetzt, nicht wieder [innerhalb dieser Potenz] aufgehoben werden kann, und die construirende Kraft überhaupt ist mit dem allgemeinen chemischen Proceß in den ewigen Widerspruch verwickelt, daß sie jede dynamische Potenz nur durch ihre entgegengesetzte aufheben, diese aber nirgends hinwegnehmen kann, ohne ebenfalls wieder ihre entgegengesetzte zu setzen; es ist also unmöglich, daß sie je (in dieser Potenz) zum Ziel gelange, aber eben durch diesen Widerspruch werden alle Körper in eine allgemeine Wechselwirkung (also wenigstens zur relativen Totalität) verflochten.

Zusatz 2. Da das Wasser das Potenzlose ist (§. 111, Zusatz), alle dynamischen Potenzen aber Potenzen der Cohäsion sind, so ist das Wasser das vollkommen depotenzirte Eisen.

§. 128. Lehnsatz. Als Mittelglieder des Uebergangs der starren Materie in den potenzlosen Zustand (das Wasser) sind die Säuren zu betrachten.

Zusatz. Hieraus folgt, daß das sogenannte Radical aller Säuren entweder ein starrer Körper oder eine solche Materie seyn muß, welche wenigstens einen Faktor der aktiven Cohäsion repräsentirt.

Anmerkung. Denn die Faktoren der passiven Cohäsion (§. 95, Erläuterung) reduciren sich wirklich zur absoluten Indifferenz, und eben hier entsteht keine Säure. — Die primären Säuren sind Kohlen- und Stickstofffäure. Die secundären haben starre Körper, z. B. den Schwefel, oder (wie wahrscheinlich die Salzsäure) ein Metall zur Grundlage.

§. 129. Der chemische Proceß im chemischen Proceß ist der Uebergang von Sauer- und Wasserstoff (§. 119) zur absoluten Indifferenz, d. h. zum Wasser. Folgt aus dem Bisherigen von selbst.

Zusatz 1. Dieser Uebergang ist mit der Gegenwart des Lichts nothwendig verbunden. — Denn (§. 103, Anmerkung) seine beiden modi existendi, + E und — E, welche hier sich gegeneinander aufheben, sind gegeben (§. 95, Zusatz 10).

Zusatz 2. Dieser Uebergang ist also Verbrennungsproceß.

§. 130. Das Grundgesetz alles chemischen Processes

ist, daß der in seiner Cohäsion bis zu einem beträchtlichen Grad verminderte Körper sich oxydire. Erhellt aus der ersten Construktion §. 112.

Anmerkung. Auf welche Art diese Cohäsionsverminderung geschehe, ob unter der ursprünglichsten Form des chemischen Processes [wo derjenige sich oxydirt, der relativ + ist] (§. cit.), oder durch den elektrischen Funken, oder durch unmittelbare Wirkung der Wärme, ist in Ansehung des allgemeinen Gesetzes völlig gleichgültig.

§. 131. Alle chemische Zusammensetzung ist Depotenzirung der Materie. Denn in allen sogenannten Zusammensetzungen geht die Natur darauf aus, die entgegengesetzten Potenzen der Materie durcheinander aufzuheben (§. 109, Zusatz), oder (§. 127) Wasser hervorzubringen. Also (§. 127, Zusatz 2) ist jede sogenannte Zusammensetzung eine (mehr oder weniger gelingende) Depotenzirung der Materie.

Zusatz. Hieraus folgt, daß umgekehrt jede sogenannte Zerlegung eine Potenzirung der Materie sey, welches unmittelbar auch aus §. 124, Zusatz 2, eingesehen werden kann.

§. 132. Die Oxydation (z. B. der Metalle) kann nicht Grund der Solution seyn. Denn diese ist Auflösung der Cohäsion. Jene aber erhöht vielmehr die Cohäsion (§. 95, Erläuterung 10). Also ꝛc.

Zusatz 1. Man wird daher vielmehr umgekehrt sagen müssen, der Kohlenstoff (im Diamant), das Metall u. s. w. strebe, indem es sich oxydirt, der Auflösung entgegen, und es löse sich auf, nicht weil es oxydirt, sondern fortwährend in seiner Cohäsion vermindert worden.

Zusatz 2. Der Körper, welcher sich oxydirt, wird, indem er absolut schwerer wird, nothwendig specifisch leichter. — Folgt aus dem eben Verhandelten, und aus §. 72.

Zusatz 3. Die Säure ist an sich völlig identisch (§. 124, Zusatz 3), also auch nicht Säure; sie ist Säure nur im Gegensatz gegen den Körper, welcher sich in seiner Cohäsion zu erhöhen strebt.

Zusatz 4. Die Auflösung der Metalle in Säuren geschieht nach dem allgemeinen Schema des chemischen Processes §. 112. Es sey z. B. das aufzulösende Metall Silber, die

Säure Stickstoffsäure, so ist Kohlenstoff und Stickstoff unter sich und mit Wasser in Berührung, d. h. (§. 114, Zusatz 2) es ist die Totalität des chemischen Processes gegeben.

§. 133. Auch die Säuren folgen in ihrer Wirkung auf die Metalle dem allgemeinen Gesetz der Polarität, daß nämlich nur entgegengesetzte Pole sich gegeneinander richten.

Zusatz 1. Gegen die Metalle des Kohlenstoffpols wird sich vorzüglich nur die Säure des Stickstoff- und gegen die Metalle dieses Pols die Säure des Kohlenstoffpols richten.

Zusatz 2. Das Eisen wird von allen Säuren, ja vom bloßen Wasser angegriffen. Das Erste erhellt aus §. vergl. mit §. 76, das Zweite aus §. 113.

§. 134. Absolute Indifferenz können nur die Faktoren der passiven, nicht aber der aktiven Cohäsion herstellen.

Zusatz. Es ist nothwendig, daß die chemische Metamorphose nach entgegengesetzten Richtungen und mit freistehenden Polen endige. Denn da der chemische Proceß auf Hervorbringung der absoluten Indifferenz ausgeht, diese aber nur in Ansehung der Potenzen der passiven, nicht aber der aktiven Cohäsion möglich ist (§.), so endigt die Reihe der chemischen Produkte nothwendig in entgegengesetzte Pole, wovon der eine nur den einen, der andere nur den andern Faktor der aktiven Cohäsion repräsentirt, und welche im chemischen Proceß vergebens zusammenstreben.

§. 135. Nicht der dynamische Proceß ist das Reelle, sondern die durch ihn gesetzte **dynamische** Totalität [Wechselwirkung], denn überhaupt ist nur die Totalität das Reelle (§. 50, Erläuterung).

Anmerkung. Das Verdienst, diese Totalität in Ansehung des Erdkörpers darzustellen, hat sich nun Steffens in seinen oft angeführten Beiträgen erworben. — In denselben hat er auch durch scharfsinnige Combination von Thatsachen zuerst das Resultat begründet, daß die Erden (die höchsten Produkte der chemischen, also der zweiten Metamorphose) entgegengesetzte Reihen bilden, wovon die eine (die

Kieselreihe) den Kohlenstoff-, die andere (die kalkigte) den Stickstoffpol repräsentirt. Hiedurch erklärt sich §. 134, Zusatz.

§. 136. Unmittelbar durch das Gesetztseyn der dynamischen Totalität ist das Hinzutreten des Lichts zum Produkt gesetzt (d. h. es ist die relative Totalität der ganzen Potenz gesetzt (§. 58, Zusatz 8, Anmerkung). — Beweis: denn unmittelbar dadurch, daß die dynamische Totalität gesetzt ist, findet das Licht als ideelles Princip seine Grenze (§. 94, Zusatz, vergl mit §. 134), es hört also (§. 58) auch unmittelbar auf ideell zu seyn, es wird reell, oder es tritt zum Produkt.

Zusatz 1. Der Ausdruck des Totalprodukts [der Potenz] ist also Licht mit der Schwerkraft verbunden.

Zusatz 2. Das einzige An-sich dieser Potenz ist das Totalprodukt (§. 58, Zusatz 8, Erläuterung 3).

§. 137. Unmittelbar durch das Gesetztseyn der relativen Totalität der ganzen Potenz (§. 58, Zusatz 8, Anmerkung) ist die Schwerkraft als bloße Form[1] des Seyns der absoluten Identität gesetzt. — Denn ebenso unmittelbar, wiedurch das Gesetztseyn von A = B als relativer Totalität A^2 (§. cit., Zusatz 7) gesetzt ist, ist durch das Gesetztseyn von $A^2 = (A = B)$ als relativer Totalität A^3 gesetzt; A^3 aber ist die absolute Identität, insofern sie unter der Form des Seyns von A^2 und A = B als existirend gesetzt ist. Also u. s. w.

Erläuterung. Die Schwerkraft ist die absolute Identität, insofern sie nicht ist, sondern den Grund ihres Seyns enthält (§. 54, Anmerkung). Nun ist sie aber in der Cohäsion als seyend gesetzt (§. 92). Sie kann aber nicht als die absolute Identität gesetzt seyn. Denn zum Wesen derselben gehört das Seyn (§. 8, Zusatz 1); zum Wesen der Schwerkraft aber gehört es vielmehr, nicht zu seyn. Sie kann daher auch nicht an sich als existirend gesetzt seyn, und sie ist auch wirklich bloß als existirend gesetzt, insofern die absolute Identität als Licht gesetzt ist (§. 94), welches wiederum nicht an sich ist (§. 98), sie kann also überhaupt nicht als an sich existirend, d. h. (§. 15, Zusatz 2)

[1] Correktur: als bloßes Attribut (und nur in der Reflexion).

sie kann nur als Form des Seyns der absoluten Identität gesetzt seyn, welches eben in der relativen Totalität dieser Potenz geschieht.

Hieraus erhellt auch, daß die ganze Thätigkeit dieser Potenz (der dynamischen) darauf ausgeht, die Schwerkraft als Form[1] des Seyns der absoluten Identität zu setzen, welches aber nur mittelst des relativen Gegensatzes mit A^2 (der andern Form des Seyns), also nur mittelst des dynamischen Processes geschehen kann, daher dieser auch nicht in der Totalität dieser Potenz (d. h. an sich), sondern (§. 27) nur in Ansehung des Einzelnen, oder außerhalb der Totalität dieser Potenz, stattfindet.

§. 138. Dadurch, daß sie als bloße Form des Seyns der absoluten Identität gesetzt wird, wird die Schwerkraft selbst als accidentell gesetzt. — Erhellt aus §. 70, Anmerkung.

Zusatz. A^3 ist also in Bezug auf die Schwerkraft das Substantielle.

§. 139. Erklärung. Die Schwerkraft wird als accidentell in Bezug auf die absolute Identität gesetzt, heißt: sie wird als bloße Potenz (§. 64, Erklärung 1) oder als bloßer Pol gesetzt. Wegen des letzteren s. den Beweis von §. 125.

Anmerkung. Wir können uns sonach über das Verhältniß der ursprünglichen Metamorphose (§. 95) zu der, welche wir die zweite genannt haben, und welche durch den dynamischen, zunächst aber chemischen Proceß gesetzt ist, bestimmter als bisher so ausdrücken: die ursprüngliche Metamorphose deutet das allmähliche Gesetztwerden der Schwerkraft als bloßer Form des Seyns der absoluten Identität an; die absolute Identität ist nur innerhalb derjenigen Sphäre Licht (A^2), innerhalb welcher die Schwerkraft noch als Schwerkraft, nicht als bloße Potenz, gesetzt ist; sie selbst ist aber unmittelbare Ursache jener ersten Metamorphose, oder das unmittelbar Setzende jener ersten Reihe, in welche alle ursprünglichen Materien fallen. Die unmittelbare Ursache der zweiten Metamorphose dagegen ist die Schwerkraft, welche, da sie durch jene erste aus ihrer Ruhe gerissen ist, durch magnetischen, durch elektrischen, in der Totalität durch chemischen Proceß die Potenzen, unter welchen sie gesetzt wird, aufzuheben sucht.

[1] Correktur: als bloßes Attribut.

§. 140. Die Schwerkraft kann als bloße Potenz oder als Pol nicht anders als nach entgegengesetzten Richtungen gesetzt werden; folgt unmittelbar.

Denn im Begriff von Pol wird schon auch der Begriff von Richtung gedacht. Nun ist aber die Schwerkraft an sich indifferent, es ist also kein Grund, daß sie nach der einen Richtung vorzugsweise gesetzt werde, sie wird also ganz nothwendig und gleicherweise nach entgegengesetzten Richtungen gesetzt.

Zusatz. Dieses Gesetz gilt, wie alle Gesetze des Seyns der absoluten Identität, ins Unendliche. Es gilt also auch in Ansehung des Einzelnen wie des Ganzen.

§. 141. Lehnsatz. Die entgegengesetzten Pole, unter welchen die Schwerkraft auf gleiche Weise als Form der Existenz der absoluten Identität gesetzt wird, sind in Ansehung des Ganzen Pflanze und Thier, in Ansehung des Einzelnen die beiden Geschlechter.

Anmerkung. Der Leser wird es uns zu gut halten, wenn wir, um auf dem kürzesten Wege zum Ziel zu gelangen, wie bisher, Sätze, deren Beweise ein jeder durch eignes Nachdenken selbst finden kann, als bloße Lehnsätze oder auch ohne Beweis aufstellen. Es versteht sich übrigens, daß eine weitere Auseinandersetzung der obigen Behauptung in der Folge noch vorkommen wird.

Zusatz 1. Hieraus erhellt, daß das Totalprodukt (§. 136, Zusatz 1) der Organismus sey.

Zusatz 2. Wie die ganze dynamische Potenz sich dem Schema der relativen Identität unterwirft (§. 125, Beweis), so fällt die gesammte organische unter das der relativen Duplicität. Es erklärt sich hieraus §. 50, Erläuterung 3.

Anmerkung. Das besondere Schema dieser Potenz finden wir nicht nöthig zu wiederholen, da es dem der ersten und zweiten (§. 50. 58) ganz gleich ist.

§. 142. Die absolute Identität ist Ursache des Organismus unmittelbar dadurch, daß sie A^2 und $A = B$ als Formen ihres Seyns, d. h. unmittelbar dadurch, daß sie

sich selbst unter der Form beider als existirend setzt. — Beweis ist alles Bisherige.

§. 143. Erklärung. Die absolute Identität, sofern sie sich selbst unter der Form von A^2 (§. 96) und $A = B$ (§. 52) als existirend setzt, ist Wirksamkeit. Denn Wirksamkeit ist Kraft, die zur Thätigkeit erhoben ist, oder Identität von Kraft und Thätigkeit.

§. 144. Die Wirksamkeit, wodurch der Organismus besteht, geht nicht auf die Erhaltung der Substanz als solcher, sondern der Substanz als Form der Existenz der absoluten Identität. — Denn die Substanz ($A = B$) ist in Ansehung des Organismus selbst eine bloße Form der Existenz (§. 137) also ꝛc. Anders. In dem primum existens geht die Kraft, wodurch es existirt, bloß auf die Substanz, welche aller Veränderungen unerachtet weder vermehrt noch vermindert, noch viel weniger vernichtet werden kann (§. 34, Zusatz 2). Der Organismus aber ist Organismus keineswegs durch die Substanz (welche unveränderlich ist), sondern durch die Art oder Form des Seyns der absoluten Identität (§. 142). Alle Wirksamkeit des Organismus geht also auch auf Erhaltung der Substanz als Form der Existenz, mithin nicht der Substanz als Substanz.

§. 145. Die Ursache, wodurch die Substanz (das $A = B$) des Organismus als Substanz erhalten wird, liegt nothwendig außer ihm. — Folgt unmittelbar aus §. 144.

Erklärung. Oben ist erklärt worden, wir verstehen unter Natur vorerst die absolute Identität, insofern sie unter der Form des Seyns von A und B actu existirt (§. 61). Nun existirt sie aber als solche nur in der Cohäsion und dem Licht. Da sie aber durch die Cohäsion und das Licht Grund ihres Seyns als A^3 ist, so wie sie durch die Schwerkraft Grund ihres Seyns als A^2 war, und da sie als A^3 vielleicht wiederum Grund ihres Seyns (in einer noch höhern Potenz) ist, so werden wir allgemein sagen können: wir verstehen unter Natur die absolute Identität überhaupt, sofern sie nicht als seyend, sondern als Grund ihres Seyns betrachtet werde, und wir sehen hieraus vorher,

daß wir alles Natur nennen werden, was jenseits des absoluten Seyns der absoluten Identität liegt.

Zusatz 1. Wir werden diesem nach sagen können: die Ursache, wodurch die Substanz des Organismus als Substanz erhalten werde, liege in der Natur.

Zusatz 2. Da die Wirksamkeit des Organismus (§. 144) bloß darauf geht, A^2 und $A = B$ (die Substanz) als Formen[1] seiner Existenz zu setzen, $A = B$ aber als Substanz ihm nur von außen gegeben werden kann[2], so wird also der Organismus von außen zur Wirksamkeit determinirt.

Erklärung. Dieses Determinirtwerden ꝛc. ist Erregt-, Gereiztwerden; und da ferner der Grund, daß $A = B$ in Ansehung des Organismus bloße Form [Attribut] der Existenz ist, in der Identität mit dem A^2 liegt (§. 137), da also dieses den Grund enthält, daß die Substanz dem Organismus von außen gegeben, d. h. daß er von außen zur Wirksamkeit determinirt werden muß, so kann A^2 in der Identität mit $A = B$ als Reizbarkeit[3], die Wirksamkeit selbst aber, wodurch beide als Formen der Existenz des Organismus gesetzt werden — (weil dieser nämlich bloßer Grund der Möglichkeit jener Wirksamkeit ist, und die Determination dazu von außen erwartet) — als Indifferenzvermögen des Organismus gedacht werden.

Zusatz 3. Wir sehen wohl, daß das Vermögen der Indifferenz des lebenden Organismus ein und dasselbe ist mit dem Grund, durch welchen zuerst das Licht der Schwerkraft gleich und diese gemeinschaftlich mit jenem als Form der Existenz der absoluten Identität gesetzt wurde; wir erfahren dadurch zugleich ganz bestimmt, daß die absolute Identität ebenso unmittelbar Ursache des Organismus oder Grund der gemeinschaftlichen Realität des A^2 und $A = B$, als des A und B in dem primum Existens ist (§. 53). Der Organismus ist also das secundum Existens; und da die absolute Identität als unmittelbare Ursache des Organismus abermals Grund ihrer Existenz ist,

[1] Correktur: Attribute.
[2] Correktur: der Grund von $A = B$ als der Substanz außer ihm liegt.
[3] Correktur: Erregbarkeit.

so stellt sie sich hier aufs neue (§. 54) nur als Schwerkraft der höheren Potenz dar. — Durch die ganze Reihe geht sonach die absolute Identität, als Grund ihres eignen Seyns, sich selbst, sofern sie existirt, voran; durch die ganze Reihe folgt uns also, gleichsam als das mütterliche Princip, auch die Schwerkraft, welche, von der absoluten Identität befruchtet, sie selbst hervorbringt; es erhellt aus dem Ganzen, daß der Organismus ebenso ursprünglich ist als die Materie, aber auch, daß es ebenso unmöglich ist, das erste Einschlagen des Lichts in die Schwerkraft auf empirischem Wege darzustellen als das erste Einschlagen des ideellen Princips in das reelle überhaupt (§. cit., Anmerkung).

Erklärung 2. Die Formel $A^2 = (A = B)$, als relative Totalität gedacht, bezeichnet die absolute Identität, nicht sofern sie existirt, sondern sofern sie Grund oder Ursache ihrer Existenz durch den Organismus ist, also auch den Organismus selbst [als Produkt]. Die Formel $A^3 = (A^2 — A = B)$ bezeichnet die unter der Form von A^2 und $A = B$ (des Organismus) existirende absolute Identität. — Folgt aus dem Vorhergehenden.

Zusatz 4. Die Formel $A^2 = (A = B)$ bezeichnet an sich betrachtet sowohl Reizbarkeit als Indifferenzvermögen (Erklärung 1, vergl. mit 2). Da also diese beiden durch eine und dieselbe Identität ausgedrückt werden, so sind sie auch eines und dasselbe nur von verschiedenen Seiten angesehen.

Erklärung 3. Im Vorhergehenden liegt der Grund, warum die Formel $A^2 = (A = B)$ auch als Ausdruck des Gleichgewichts der Erregung betrachtet werden kann.

Zusatz 5. Organische Indifferenz (Erklärung 1), also auch Gleichgewicht der Erregung (Erklärung 3), ist Gesundheit.

§. 146. Der Organismus ist, als solcher, eine Totalität, nicht nur in Bezug auf sich selbst, sondern schlechthin. — Denn unmittelbar durch ihn existirt die absolute Identität (§. 145, Erklärung 2), diese existirt aber nur als Totalität (§. 26). Also ꝛc.

Anmerkung. Der Organismus ist aber nicht absolute Totalität, denn die durch ihn existirende Identität ist nur die Identität dieser

Potenz. Hier kann zugleich klar eingesehen werden, wie sich Identität zur Totalität verhält, und umgekehrt. — Das Licht z. B. ist die existirende Identität, aber es ist nicht Totalität; denn absolute Totalität ist nur die unter der Form aller Potenzen existirende Identität (§. 43); die Totalität dieser Potenz also die unter der Form von A^2 und $A = B$ existirende Identität.

Zusatz. In Ansehung des Organismus ist die Substanz auch das Accidens (§. 70, Anmerkung), die Wirkung (§. 83, Zusatz 4) auch die Ursache, und er ist unmittelbar nur in Wechselwirkung mit sich selbst (§. 127, Zusatz 1). — Alle Gegensätze galten überhaupt nur für die Sphäre des relativen Gegensatzes zwischen A^2 und $A = B$, welcher mit dem Organismus zugleich aufgehoben ist (§. 137, Erläuterung).

§. 147. Erklärung. Die Materie, insofern sie nicht zur Form der Existenz der absoluten Identität erhoben ist, nennen wir todte oder auch unorganische Materie. Die Materie, welche Form des Seyns der absoluten Identität ist, ist belebt.

Zusatz. Hieraus erhellt, wie der Organismus, da er Form der Existenz der absoluten Identität ist, wegen keines Dings oder Zwecks außer sich, sondern nur um sein selbst willen, d. h. darum existiren könne, damit die absolute Identität unter seiner Form existire.

§. 148. Die unorganische Natur als solche existirt nicht. Denn das einzige An-sich dieser Potenz ist die Totalität (§. 58, Zusatz 8, Erläuterung 3), d. h. der Organismus.

Anmerkung. Die sogenannte unorganische Natur ist daher wirklich organisirt, und zwar für die Organisation (gleichsam als das allgemeine Samenkorn, aus welchem diese hervorgeht).

§. 149. Lehnsatz 1. Die Weltkörper sind Organe des allgemeinen anschauenden Princips der Welt, oder, was dasselbe ist, der absoluten Identität. — S. §. 55.

Lehnsatz 2. Jeder Weltkörper ist an sich betrachtet eine Totalität, im Gegensatz gegen jeden andern also ein in sich beschlossenes und in jeder Rücksicht bestimmtes Individuum.

Lehnsatz 3. Wie das anschauende Princip der Welt sich im Weltkörper individualisirt, so das des Weltkörpers im Organismus.

Lehnsatz 4. Der Centralkörper jedes Systems enthält die Identität (das A = A) aller übrigen dieses Systems, er ist also (1.) das Central-Organ des anschauenden Princips oder der absoluten Identität für dieses System.

§. 150. Der Organismus entfaltet die Materie nicht bloß in ihren Accidenzen, sondern der Substanz nach. Denn er setzt die ganze Substanz der Materie [bloß] als Accidens (§. 137).

Zusatz. Anders ausgedrückt (nach §. 137): er zwingt die Materie das Innere (als Pol) nach außen zu kehren. — Er tritt also dem Daseyn der Materie am nächsten.

§. 151. Die Organisation im Einzelnen sowohl als im Ganzen muß als durch Metamorphose entstanden gedacht werden. — Erhellt aus §. 140, vergl. mit 78.

Zusatz. Die Organisation kann daher im Ganzen sowohl als im Einzelnen als Magnet betrachtet werden.

§. 152. Lehnsatz. In Ansehung des Ganzen repräsentirt die Pflanze (§. 141) den Kohlen-, das Thier den Stickstoffpol[1]. Das Thier ist also südlich, die Pflanze nördlich. In Ansehung des Einzelnen ist dieser Pol durch das männliche, jener durch das weibliche Geschlecht bezeichnet.

Zusatz. Das männliche und weibliche Geschlecht im Einzelnen verhalten sich also zueinander wie Pflanze und Thier im Allgemeinen.

§. 153. Die Organisation jedes Weltkörpers (z. B. der Erde) ist das herausgekehrte Innere dieses Weltkörpers selbst und durch innere Verwandlung (z. B. der Erde) gebildet. — Folgt aus §. 150, Zusatz, und 151.

Erläuterung. Die Schwierigkeiten, die man bis daher gefunden hat, sich einen ersten Ursprung der Organisationen aus dem Innern jedes Weltkörpers zu denken, hatten ihren Grund vorzüglich darin, daß man weder einen deutlichen Begriff von Metamorphose noch von dem ursprünglichen und schon dynamisch organisirten Zustand jedes Weltkörpers (§. 148, Anmerkung) gehabt hat; daher selbst Kant noch die Idee, daß alle Organisationen, der Erde z. B., aus ihrem eignen

[1] Die Pflanze den Pol der Besonderheit, das Thier den des Allgemeinen.

Schoß geboren, als eine abenteuerliche, ja fast furchtbare Vorstellung betrachtet. Aus unsern Grundsätzen folgt jene Idee nothwendig, und auf natürliche Weise. Wir bitten denjenigen, der sich mit ihr nicht schon vertraut gemacht hat, nur vorerst die falschen Begriffe zu entfernen, die sich bei den meisten mit ihr verbinden, z. B., als ob die Erde Thiere und Pflanzen hervorgebracht hätte (und also zwischen beiden ein wirkliches Causalverhältniß stattfände, da es doch vielmehr ein vollkommenes Identitätsverhältniß ist. Die Erde selbst wird Thier und Pflanze[1], und es ist eben die zu Thier und Pflanze gewordene Erde, die wir jetzt in den Organisationen erblicken). Ferner als ob wir uns vorstellten, das Organische habe sich überhaupt aus dem Unorganischen gebildet (da wir doch dieses gar nicht zugeben, und also freilich die Organisation nicht entstanden, sondern von Anbeginn, wenigstens potentia gegenwärtig denken). — Die jetzt vor uns liegende unorganisch scheinende Materie ist freilich nicht die, woraus Thiere und Pflanzen geworden sind, denn sie ist vielmehr dasjenige von der Erde, was nicht Thier und Pflanze werden oder sich bis zu dem Punkt verwandeln konnte, wo es organisch wurde, also das Residuum der organischen Metamorphose; wie Steffens sich vorstellt, das nach außen gekehrte Knochengerüste der ganzen organischen Welt. — Im allgemeinen aber bedenke man, daß wir die gewöhnlichen und bisher herrschenden Vorstellungen von der Materie gar nicht einräumen, indem man aus dem Bisherigen ersehen muß, daß wir eine innere Identität aller Dinge und eine potentiale Gegenwart von allem in allem behaupten, und also selbst die sogenannte todte Materie nur als eine schlafende Thier- und Pflanzenwelt betrachten, welche durch das Seyn[2] der absoluten Identität belebt, in irgend einer Periode, deren Ablauf noch keine Erfahrung erlebt hat, auferstehen könnte. Die Erde ist uns nichts als der Inbegriff oder die Totalität der Thiere und Pflanzen selbst und, wenn jene den positiven, diese den negativen Pol repräsentiren, der bloße Indifferenzpunkt dieses organischen Magnets (mithin selbst organisch).

[1] oder sie ist es schon, ehe sie es wird.

[2] Correktur: durch einen Blick.

§. 153. Die organische Natur unterscheidet sich von der sogenannten unorganischen bloß dadurch, daß jede Stufe der Entwicklung, welche in jener durch Eine Indifferenz, in dieser durch relative Differenz (die des Geschlechts) bezeichnet ist.

Zusatz. Wenn die sogenannte unorganische Materie nach außen different, nach innen aber indifferent ist (§. 125), so ist dagegen der Organismus nach innen different, nach außen indifferent. Es ist also hier durchaus kein Gegensatz an sich, sondern ein bloßer Gegensatz der Umkehrung.

§. 154. Der Stickstoff ist die reelle Form des Seyns der absoluten Identität. — Denn er ist der positive Faktor der Cohäsion (§. 95, Zusatz 4, Erläuterung 5).

Zusatz 1. Das Thier (§. 152) ist also vorzugsweise belebt.

Anmerkung. Hierher fällt auch der Grund der thierischen Wärme.

Zusatz 2. Das männliche Geschlecht (§. cit.) ist durch die ganze Natur das belebende oder zeugende. Dem weiblichen ist das Geschäft der Pflanze, die Ausbildung durch den höheren Cohäsionsproceß übertragen.

Zusatz 3. Die Pflanze ist nur durch das Geschlecht belebt, denn nur durch das Geschlecht gelangt sie zur Darstellung der reellen Form des Seyns, und also (§. 147) zur Belebung; das Thier ist unabhängig vom Geschlecht belebt.

§. 155. Das Geschlecht, welches die Pflanze mit der Sonne verknüpft, heftet umgekehrt das Thier an die Erde. — Denn die Pflanze, welche (§. 95, Erläuterung 6) ursprünglich in der Concrescenz mit der Erde ist, wird der absoluten Identität, in Ansehung der Erde also der Sonne (§. 149, Lehnsatz 4), bloß durch das Geschlecht (§. 154, Zusatz 3) verbunden. Bei dem Thier hingegen, welches unabhängig vom Geschlecht, der absoluten Identität, also der Sonne, verknüpft ist (daselbst), wird das Geschlecht vielmehr Mittel der Cohäsion mit der Erde.

§. 156. Der potenzirteste positive Pol der Erde ist das Gehirn der Thiere, und unter diesen des Menschen. Denn da das Gesetz der Metamorphose nicht nur in Ansehung des

Ganzen der Organisation, sondern auch in Ansehung der einzelnen gilt, das Thier aber der positive (Stickstoff) Pol der allgemeinen Metamorphose ist, so wird im Thier selbst wieder das höchste Produkt der Metamorphose der vollkommenste, d. h. potenzirteste positive Pol seyn. Nun ist aber (wie bekannt) das Gehirn das höchste Produkt u. s. w. Also ꝛc.

Anmerkung 1. Der Beweis dieses Satzes ist freilich nicht aus den chemischen Analysen zu führen, aus Gründen, welche künftig allgemein werden eingesehen werden. — Uebrigens ist dieser Satz, indirekt wenigstens, schon von Steffens behauptet worden. Band 1 dieser Zeitschrift, Heft 2, S. 117.

Anmerkung 2. Das Bestreben der Metamorphose im Thierreich geht, wie aus dem Bisherigen leicht zu schließen ist, nothwendig durchgängig auf die reinste und potenzirteste Darstellung des Stickstoffs. — Dieß geschieht in dem gebildeten Thier fortwährend durch den Proceß der Assimilation, der Respiration, welche bloß dazu dient, den Kohlenstoff vom Blut loszureißen; ruhiger und nicht mehr in einem stetigen, ununterbrochenen Proceß, gleichsam als ob die Natur über sich schon zur Ruhe gekommen wäre, durch die sogenannte willkürliche Bewegung. — Das erste ruhende Thier stellt die bereits ganz aus sich selbst herausgekommene Erde dar; mit der vollkommensten Gehirn- und Nervenmasse aber ist ihr Innerstes entfaltet und das Reinste, das die Erde der Sonne gleichsam als Opfer darbringen kann.

Zusatz 1. Das Geschlecht ist die Wurzel des Thiers. Die Blüthe das Gehirn der Pflanzen.

Anmerkung. Näher der Erde und gleichsam unmittelbarer verwandt ist das pflanzenhafte Geschlecht, das weibliche, und nur durch dieses das thierische, nämlich das männliche. — Da jeder Weltkörper ein bestimmtes Individuum ist (§. 149, Lehnsatz 2), so wird auch der Charakter eines jeden entweder mehr gegen den männlichen oder gegen den weiblichen incliniren, oder, wie die Erde, welche zwischen Venus und Mars ihre Bahn vollführt, beide in einer vollkommeneren Indifferenz in sich vereinigen.

Zusatz 2. Wie die Pflanze in der Blüthe sich schließt, so die

ganze Erde im Gehirn des Menschen, welches die höchste Blüthe der ganzen organischen Metamorphose ist.

Zusatz 3. Wie die Pflanze durch die Blüthe mit der Sonne cohärirt (welches der Lichtdurst der Pflanze, die Bewegungen der Staubfäden durch Einwirkung des Lichts beweisen), so das Thier durch das Gehirn. — Mit der vollkommensten Gehirnbildung ist daher auch die Pflanze ganz umgekehrt, und erst im Menschen richtet sich die Organisation wieder auf.

Zusatz 4. Die Indifferenz schließt sich im Thier der Erde, in der Pflanze der Sonne zu.

Zusatz 5. Wie nach dem Einen Pol der allgemeinen Metamorphose die vollkommenste Gehirnbildung fällt, so nothwendig nach dem entgegengesetztesten die unvollkommenste Geschlechtsentwicklung (Kryptogamie). — Ist aus dem Vorhergehenden leicht einzusehen.

§. 157. Das Thier ist in der organischen Natur das Eisen, die Pflanze das Wasser. — Denn jenes fängt von der relativen Trennung (der Geschlechter) an. Diese endet darin.

Zusatz 1. Das Thier zerlegt das Eisen, die Pflanze das Wasser.

Zusatz 2. Das weibliche und männliche Geschlecht der Pflanze ist der Kohlenstoff und Stickstoff des Wassers (§. 95, Erläuterung 13). Folgt unmittelbar.

§. 158. Erklärung. Das Gleichgewicht der Erregung (§. 145, Erklärung 3) nenne ich auch das quantitative oder arithmetische Gleichgewicht von A^2 und $A = B$.

§. 159. Außer dem quantitativen Gleichgewicht von A^2 und $A=B$ ist noch ein anderes Verhältniß beider nothwendig. — Denn das quantitative Verhältniß beider bestimmt den Organismus überhaupt (§. cit., Erklärung 2). Nun steht aber der Organismus im Ganzen sowohl als im Einzelnen unter dem Gesetz der Metamorphose (§. 151). Es muß also, da jene Formel[1] einziger Ausdruck des Organismus ist, außer dem quantitativen Verhältniß der beiden Faktoren noch ein anderes möglich seyn, durch welches sie die

[1] Das quantitative Verhältniß.

verschiedenen Stufen der Metamorphose im Ganzen sowohl als im Einzelnen ausdrücken.

Zusatz 1. Dieses Verhältniß beider Faktoren kann kein anderes seyn, als welches ihnen in Bezug auf die Dimensionen der Materie zukommt.

Anmerkung. In der Metamorphose spielt das Licht gleichsam mit der Schwerkraft. Da nun diese, als Bestimmendes der Substanz, die dritte Dimension beherrscht, so erreicht die Metamorphose im Einzelnen sowohl als im Ganzen erst dadurch den Punkt der Vollendung, daß die Substanz, in allen Dimensionen, als bloße Form der Existenz der absoluten Identität gesetzt ist.

Zusatz 2. Wenn also jenes erste, quantitative Verhältniß, das Verhältniß beider in Bezug auf den Organismus, als Grund der Existenz der absoluten Identität ist, so ist das zweite, so eben bestimmte, das Verhältniß beider zur existirenden absoluten Identität selbst. Jenes könnte man auch das der Erregung, dieses das der Metamorphose nennen[1].

[1] Hier müssen wir aber für dießmal unsere Darstellung unterbrechen. Zeit und Umstände erlaubten nicht, sie in einem folgenden Heft sogleich fortzusetzen; noch weniger verstattete der Reichthum des Gegenstandes und die Nothwendigkeit, einzelne Punkte ausführlicher zu behandeln, als wir selbst wünschten, sie in einer noch concentrirteren Form zu geben. — Dadurch entsteht nun freilich der Nachtheil, daß die, welche dieses System kennen lernen und beurtheilen wollen, die Akten nicht auf einmal vollständig in die Hand bekommen, dieß wird aber für diejenigen, welchen nicht ihr Gefühl sagt, daß sie den Sinn des Ganzen schon aus diesem Bruchstück begriffen haben (was nicht unmöglich ist), nur ein Bestimmungsgrund seyn, sich mit ihrem Urtheil nicht zu übereilen; diejenigen aber, welchen ihr Gefühl dieß sagt, und ich glaube, daß dieß bei der größeren Anzahl meiner Leser der Fall seyn wird, werden, indem sie jetzt mit ihren Gedanken meiner Darstellung zuvoreilen, mir nur desto vorbereiteter folgen, wenn ich sie von einer Stufe der organischen Natur zur andern bis zu den höchsten Thätigkeitsäußerungen in derselben, von da zur Construktion der absoluten Indifferenz oder bis zu demjenigen Punkt führen werde, wo die absolute Identität unter völlig gleichen Potenzen gesetzt ist; wenn ich sie hierauf von diesem Punkt aus zur Construktion der ideellen Reihe einlade, und ebenso wieder durch die drei, in Ansehung des ideellen Faktors positive, Potenzen, wie jetzt durch die drei, in Ansehung desselben negative, zur Construktion des absoluten Schwerpunkts führe, in welchen, als die beiden höchsten Ausdrücke der Indifferenz, Wahrheit und Schönheit fallen. (Anmerkung des Originals.)

Bruno

oder

über das göttliche und natürliche

Princip der Dinge.

Ein Gespräch.

1802.

Zweite unveränderte Auflage 1842.

Inhalts-Uebersicht.[1]

Seite

A) Einleitung 217

I. Einssein der Wahrheit und der Schönheit.

1) Idee der Wahrheit 218

a) Unterschied des ewigen und des zeitlichen Erkennens überhaupt . 219

b) Die Voraussetzungen des ewigen Erkennens.

α) Das Unvollkommene bloß herkommend von der zeitlichen Betrachtung 221

β) Unterschied zwischen der urbildlichen und der hervorbringenden Natur 223

Anwendung des Bisherigen auf die

2) Idee der Schönheit 224

Schluß: die höchste Einheit der Wahrheit und Schönheit . . . 226

II. Analoges Verhältniß der Philosophie und der Poesie.

1) Begriff des schönen Produkts („dessen Seele ein ewiger Begriff") . 228

2) Unterschied des Philosophen und des Dichters 231

3) Anwendung dieses Unterschieds auf den der Mysterien und der Mythologie 232

B) Darstellung der Philosophie selbst (doch „nicht sowohl dieser selbst, als des Grund und Bodens, auf dem sie aufgeführt werden muß").

1) Begriffsbestimmung der absoluten Identität 236

2) Anwendung dieser Begriffsbestimmung auf den Gegensatz des Idealen und Realen 239

a) Einheit des Denkens und Anschauens. Diese

b) = der Einheit des Endlichen und Unendlichen 342

3) Nähere Bestimmung der Vereinigung des Realen und Idealen, des Endlichen und Unendlichen im höchsten Begriff.

a) Der Begriff der Einen (höchsten) Idee (der Idee aller Ideen) . 243

[1] Vom Herausgeber hinzugefügt.

Seite
b) Das ewige Seyn der Dinge = die Ideen 246
c) Der Begriff der zeitlosen (unendlichen) Endlichkeit im Absoluten . 248
4) Wiefern die höchste Einheit auch Princip des Wissens 252
a) Unterscheidung des absoluten und des begründeten (abgeleiteten) Bewußtseyns 253
b) Die relative Einheit im Wissen eine andere relative Einheit im Seyn fordernd, wovon keine Princip der anderen 255
c) Der Begriff des absoluten Idealismus 256
5) Wie das Endliche aus dem Ewigen heraustritt 257
6) Das sichtbare Universum.
a) Das allgemeine Gerüste desselben.
α) Deduktion der Weltkörper überhaupt 260
β) Die Dimensionen des Körperlichen 263
γ) Die drei Stufen des Unorganischen, Organischen, Vernünftigen 266
b) Deduktion des Besonderen.
α) Die Weltkörper
aa) ihre Bewegung 267
bb) Ordnung, Zahl und Größe der Gestirne 273
cc) Die Sonne 276
β) Die organischen Wesen 279
γ) Deduktion des Bewußtseyns („aus der Idee des Ewigen selbst") 282
7) Die Erkenntnißwelt.
a) Verhältniß zwischen Anschauung und Denken im Ich 291
Ableitung der geometrischen Wissenschaft.
b) Deduktion der logischen Formen 293
Die Logik bloße Verstandeswissenschaft.
c) Die höchste Erkenntnißart 301
Rückkehr auf den Begriff der absoluten Erkenntniß und die Idee des Absoluten überhaupt 303
Anwendung des Gegensatzes der reellen und ideellen Welt auf den des natürlichen und des göttlichen Princips 305
C) Die (vier) Richtungen der Philosophie (der Materialismus und Intellektualismus, der Realismus und Idealismus) in ihrem Verhältniß zur absoluten (Identitäts-) Philosophie, wobei Recapitulation der Hauptideen der letzteren 309

Anſelmo. Willſt du uns wiederholen, o Lucian, was du geſtern, als wir von der Einrichtung der Myſterien ſprachen, über die Wahrheit und Schönheit behauptet?

Lucian. Meine Meinung war, daß in vielen Werken die höchſte Wahrheit ſeyn könne, ohne daß ihnen darum auch der Preis der Schönheit zuerkannt werden dürfte.

Anſelmo. Du aber, Alexander, erklärteſt dagegen, daß die Wahrheit allein alle Forderungen der Kunſt erfülle, und daß einzig durch dieſe ein Werk wahrhaft ſchön werde.

Alexander. So behauptete ich.

Anſelmo. Gefällt es euch, daß wir dieſe Rede wieder aufnehmen und den Streit jetzt entſcheiden, der unentſchieden blieb, als die Zeit Trennung gebot? Denn glücklich hat uns, nicht offenbare Verabredung zwar, doch geheime Uebereinſtimmung wieder hier vereinigt.

Lucian. Willkommen jede Welle des Geſprächs, die in den Strom der Rede uns zurückführt.

Alexander. Immer tiefer in den Kern der Sache dringt gemeinſamer Rede Wetteifer, die leiſe beginnend, langſam fortſchreitend, zuletzt tief anſchwillt, die Theilnehmer fortreißt, alle mit Luſt erfüllt.

Anſelmo. Lag nicht der Urſprung des Streites in dem, was von uns über die Myſterien und die Mythologie, ſo wie über das Verhältniß der Philoſophen und Dichter feſtgeſetzt worden war?

Lucian. So war es.

Anſelmo. Dünkt es euch nicht gut, daß, indem wir dieſen

Streit beilegen, die Rede zugleich in ihren Ursprung zurückkehre, damit wir nachher ungestört auf den gelegten sichern Grund weiter bauen?

Alexander Vortrefflich.

Anselmo. Du also, Lucian, indem es dir möglich dünkt, daß ein Werk, ohne schön zu seyn, der höchsten Wahrheit Vollendung haben könne, scheinst etwas Wahrheit zu nennen, dem wir Philosophen vielleicht auch diesen Namen nicht zugestehn würden. Du aber, Alexander, indem du ein Werk nur durch seine Wahrheit schön seyn lässest, bezweifelst, daß es einen Punkt geben könne, wo beide, gleich unbedingt, keine von der andern abhängig oder ihr untergeordnet, jede für sich das Höchste, so schlechthin eins und dasselbe sind, daß eine an die Stelle der andern gesetzt, und das Werk, welches jenen Punkt ausgedrückt hat, auf völlig gleiche Weise unter beiden Eigenschaften betrachtet werden kann. Haltet ihr es also nicht für nöthig, daß wir vor allem übereinzukommen suchen, was Wahrheit, dann auch was Schönheit zu nennen sey, damit wir nicht entweder irgend etwas, was nur untergeordneter Weise dafür gehalten wird, der Schönheit gleichstellen, oder, indem wir diese Wahrheit, die es nicht an sich ist, als unvergleichbar mit der Schönheit setzen, das, was allein wahrhaft Wahrheit ist, zugleich mit aus den Augen verlieren?

Lucian. Ein würdiger Stoff und Gegenstand der Unterredung.

Anselmo. Bist du es aber zufrieden, o Vortrefflicher, der du der Wahrheit vor der Schönheit den Preis zuerkannt hast, unbekümmert, daß sie wenige zählt, die ihr strenges Antlitz ertragen oder den Anblick der Aegide, so wende ich mich an dich.

Alexander. Sehr gern folg' ich dir, o Freund, mich über die Idee der Wahrheit zu verständigen.

Anselmo. Die Wahrheit also über alles und selbst über die Schönheit setzend, o Freund, wirst du um so weniger anstehn können, ihr auch ferner die höchsten Eigenschaften beizulegen, und diesen ehrwürdigen Namen nicht wie es kommt auf alles anwenden lassen, was man insgemein darunter begreift.

Alexander. Gewiß.

Anselmo. Du wirst demnach die Eigenschaft der Wahrheit keiner Erkenntniß zugestehn, welche nur eine gegenwärtige oder überhaupt vergängliche Gewißheit mit sich führt.

Alexander. Keinesweges werde ich.

Anselmo. Du wirst aus diesem Grunde niemals einer solchen Erkenntniß, welche nur durch die unmittelbaren Affektionen des Leibes vermittelt ist, oder sich unmittelbar nur auf sie bezieht, Wahrheit zuschreiben.

Alexander. Unmöglich, da ich weiß, daß diese, zusammt dem Gegenstande, der sie erleidet, den Bedingungen der Zeit unterworfen sind.

Anselmo. Aus demselben Grunde wirst du keiner Erkenntniß Wahrheit zugestehn, die verworren, undeutlich, unangemessen der Sache, wie sie an sich, ist.

Alexander. Keine, denn eine jede ist bloß sinnlicher Art und durch Affektionen vermittelt.

Anselmo. Würdest du aber ferner, was überhaupt zwar eine bleibende, aber doch insofern nur untergeordnete Gewißheit hat, daß es nur für die menschliche oder irgend eine andere Betrachtungsweise, welche nicht die höchste ist, Gültigkeit hätte, mit dem erhabenen Namen der Wahrheit bezeichnen?

Alexander. Auch dieses nicht, wenn es eine solche gebe.

Anselmo. Du zweifelst, ob es eine solche gebe. Laß demnach sehn, was du jener von uns vergänglich genannten entgegenstellest, oder worein du die unvergängliche Gewißheit setzest.

Alexander. Nothwendig in diejenige Wahrheit, die nicht nur von einzelnen Dingen, sondern von allen, und nicht nur für eine bestimmte Zeit, sondern für alle Zeit gilt.

Anselmo. Solltest du wirklich die unvergängliche Gewißheit in das setzen, was zwar für alle Zeit, aber doch überhaupt in Beziehung auf Zeit Gültigkeit hat? Ist es nicht offenbar, daß die Wahrheit, die überhaupt für die Zeit und Dinge in der Zeit gilt, unvergänglich ist nur in Bezug auf das, was selbst nicht ewig ist, also nicht schlechthin und an sich betrachtet? Es ist aber undenkbar, daß, was überhaupt

nur vom Endlichen, obgleich es allgemein davon gilt, einen höheren Werth habe als dieses selbst, und daß wir ihm eine mehr als relative Wahrheit zugestehn können, da es mit dem Endlichen zugleich steht und fällt. Denn wer der Menschen wird leugnen, daß einer jeden Wirkung ihre Ursache vorausgehe, und daß diese Gewißheit, ohne an den Gegenständen geprüft zu werden, unmittelbar durch die bloße Beziehung des endlichen Erkennens auf den Begriff des Erkennens, unzweifelhaft sey? Wenn aber derselbe Satz außer der Beziehung auf das an sich Endliche keine Bedeutung hat, so ist es auch unmöglich, daß ihm Wahrheit zukomme. Denn bist du nicht mit mir übereingekommen, daß, was nur für eine untergeordnete Betrachtungsweise Gewißheit hat, nicht im ächten Sinne für wahr gehalten werden könne?

Alexander. Freilich.

Anselmo. Du wirst aber ferner nicht in Abrede seyn können, daß die Erkenntniß des Endlichen und Zeitlichen, als solche, selbst nur im endlichen Erkennen, nicht aber im absoluten, statthabe. Würdest du dich aber mit einer Wahrheit begnügen, welche bloß für das Erkennen endlicher Wesen, und nicht schlechthin und auch in Ansehung Gottes und des höchsten Erkennens Wahrheit ist, oder geht nicht alles unser Bestreben darauf, die Dinge so zu erkennen, wie sie auch in jenem urbildlichen Verstande vorgebildet sind, von dem wir in dem unsrigen die bloßen Abbilder erblicken?

Alexander. Es ist schwer zu leugnen.

Anselmo. Dieses höchste Erkennen aber, kannst du es überhaupt unter Zeitbedingungen denken?

Alexander. Unmöglich.

Anselmo. Oder auch nur als bestimmt durch Begriffe, die, obgleich an sich allgemein und unendlich, dennoch sich nur auf die Zeit und das Endliche beziehen?

Alexander. Als bestimmt durch solche Begriffe zwar nicht, aber wohl als bestimmend diese Begriffe.

Anselmo. Dieß gilt uns hier gleichviel; denn wir im endlichen Erkennen erscheinen uns nicht als bestimmend jene Begriffe, sondern als

durch sie bestimmt, und wenn als bestimmend, offenbar durch ein höheres Erkennen. Wir müssen daher auf jeden Fall es als einen ausgemachten Satz annehmen, daß derjenigen Erkenntniß, die sich überhaupt auf die Zeit oder das zeitliche Daseyn der Dinge bezieht, gesetzt auch, daß sie nicht selbst zeitlich entstehe und für die unendliche Zeit so wie für alle Dinge in der Zeit gelte, dennoch keine absolute Wahrheit zukomme, denn sie setzt ein höheres Erkennen voraus, welches von der Art ist, unabhängig von aller Zeit, und ohne allen Bezug auf die Zeit, an sich selbst, demnach schlechthin ewig zu seyn.

Alexander. Diese Folge ist unvermeidlich nach den ersten Voraussetzungen.

Anselmo. Wir werden also erst dann auf dem Gipfel der Wahrheit selbst angekommen seyn, und die Dinge sowohl mit Wahrheit erkennen als darstellen, nachdem wir mit unsern Gedanken zu dem unzeitlichen Daseyn der Dinge und den ewigen Begriffen derselben gelangt sind.

Alexander. Ich kann es nicht leugnen, obgleich du noch nicht gezeigt hast, wie wir dazu gelangen können.

Anselmo. Auch geht uns diese Frage hier nicht an, da wir uns bloß um die Idee der Wahrheit bekümmern, die wir darum tiefer zu stellen, oder von ihrer Höhe herabzusetzen, damit sie den meisten leichter zu erreichen sey, für unwürdig halten. — Aber ist es dir gefällig, daß wir auf diese Weise in unsern Untersuchungen fortgehen?

Alexander. Allerdings.

Anselmo. So laß uns weiter den Unterschied des ewigen und zeitlichen Erkennens betrachten. Hältst du es also für möglich, daß, was wir irrig, verkehrt, unvollkommen u. s. w. nennen, alles dies wirklich an sich, oder daß es solches vielmehr nur in Ansehung unserer Betrachtungsweise sey?

Alexander. Ich kann mir nicht denken, daß z. B. die Unvollkommenheit irgend eines menschlichen Werks nicht wirklich in Ansehung dieses Werkes stattfinde, noch, daß, was wir uns nothwendig als irrig denken, nicht auch wirklich falsch sey.

Anselmo. Laß dir, o Freund, den Sinn der Frage nicht entgehen. Nicht davon rede ich, was das Werk sey, einzeln betrachtet, losgetrennt vom Ganzen. Daß also jener anstatt eines vollkommenen Werks etwas durchaus Verkehrtes, dieser statt wahrer keine andern als falsche Sätze hervorbringt, ist, wahrhaft betrachtet, weder Verkehrtheit noch Irrthum. Vielmehr wenn jener, so beschaffen als er ist, etwas Vollkommenes und irgend etwas anderes als das Widersinnige nnd Thörichte hervorbringen könnte, so wäre dies vielmehr ein Irrthum und eine wirkliche Verkehrtheit der Natur zu nennen, welches beides unmöglich ist. Da nun keiner etwas anderes hervorbringt, als was theils aus der Eigenthümlichkeit seiner Natur, theils aus den Einwirkungen, welche auf ihn von außen geschehen sind, nothwendig folgt, so drückt jeder, der eine durch seinen Irrthum, der andere durch die Unvollkommenheit seines Werks, die höchste Wahrheit und die höchste Vollkommenheit des Ganzen aus, und bestätigt eben durch sein Beispiel, daß in der Natur keine Lüge möglich sey.

Alexander. Du scheinst dich in deinen eignen Reden zu fangen. Denn daß der Irrthum des einen Wahrheit, die Unvollkommenheit des andern Vollkommenheit sey, folgt freilich aus der zugestandenen Verkehrtheit ihrer Natur, —

Anselmo. Die wiederum an sich betrachtet keine Verkehrtheit ist. Denn nachdem z. B. jener von einem solchen Vater gezeugt, dieser durch solche Einwirkungen von außen bestimmt worden ist, so ist ihre jetzige Beschaffenheit ganz in der Regel und in der allgemeinen Ordnung der Dinge nothwendig.

Alexander. Nach dieser Ansicht wirst du dich nur hüten müssen, einen Anfang der Unvollkommenheit zuzulassen.

Anselmo. Freilich, so wie es überhaupt unmöglich ist, einen Anfang des Zeitlichen zu denken. Alle Unvollkommenheit findet nur in derjenigen Ansicht statt, für welche das Gesetz der Ursache und Wirkung selbst Princip, nicht für die höhere, die, da sie keinen Anfang des Endlichen zugibt, auch das Unvollkommene von Ewigkeit bei dem Vollkommenen, das heißt selbst als Vollkommenheit setzt. — Scheint es dir aber nicht, daß, was wir bisher mehr auf die Werke der Menschen

eingeschränkt, auch auf die Werke der Natur und überhaupt alle Dinge ausgedehnt werden müsse, nämlich, daß an sich betrachtet nichts mangelhaft, unvollkommen und unharmonisch sey?

Alexander. Es scheint so.

Anselmo. Dagegen daß sie unvollkommen seyen, nur für die bloß zeitliche Betrachtungsweise, oder war es nicht so?

Alexander. Auch dieß.

Anselmo. Laß uns nun weiter gehen, und sage mir, ob nicht anzunehmen ist, daß der schaffenden Natur bei allen ihren Hervorbringungen, im Ganzen nicht nur, sondern auch im Einzelnen, ein Typus vorgeschrieben sey, nach welchem sie sowohl die Gattungen als die Individuen bildet.

Alexander. Offenbar ist dieß, da wir nicht nur die verschiedenen Gattungen der Thiere und Pflanzen näher oder entfernter eben dieselbe Grundform ausdrücken sehen, sondern auch in den Individuen der Gattung sich genau dieselbe Anlage wiederholt.

Anselmo. Wenn wir nun die Natur, sofern sie der lebendige Spiegel ist, worin alle Dinge vorgebildet sind, die urbildliche, die Natur aber, sofern sie jene Vorbilder in der Substanz ausprägt, die hervorbringende nennen, so sage mir, ob wir die urbildliche Natur oder die hervorbringende dem Gesetz der Zeit und des Mechanismus unterworfen denken müssen?

Alexander. Nicht die urbildliche, wie mir scheint, denn das Urbild jedes Geschöpfes muß gedacht werden als sich immer gleich und unwandelbar, ja sogar als ewig, sonach auf keine Weise der Zeit unterworfen und weder als entstanden noch als vergänglich.

Anselmo. So sind es also die Dinge in der hervorbringenden Natur, welche nicht freiwillig, sondern gezwungen dem Dienst der Eitelkeit unterworfen sind. Jene ewigen Urbilder aber der Dinge sind gleichsam die unmittelbaren Söhne und Kinder Gottes, daher auch in einer heiligen Schrift gesagt wird, daß die Creatur sich sehne und verlange nach der Herrlichkeit der Kinder Gottes, welche die Vortrefflichkeit jener ewigen Urbilder ist. Denn es ist nothwendig, daß in der urbildlichen

Natur oder in Gott alle Dinge, weil sie von den Bedingungen der Zeit befreit sind, auch viel herrlicher und vortrefflicher seyen, als sie an sich selbst sind. Die Erde z. B., welche gemacht worden, ist nicht die wahre Erde, sondern ein Abbild der Erde, insofern sie nicht gemacht, und weder entstanden ist, noch jemals vergehen wird. In der Idee der Erde aber sind auch die Ideen aller in ihr enthaltenen oder auf ihr zum Daseyn kommenden Dinge begriffen. Es ist also auch auf der Erde kein Mensch, kein Thier, kein Gewächs, kein Stein, dessen Bildniß nicht in der lebendigen Kunst und Weisheit der Natur weit herrlicher leuchtete als in dem todten Abdrucke der geschaffenen Welt. Da nun dieses vorgebildete Leben der Dinge weder jemals angefangen hat noch je aufhören wird, das nachgebildete dagegen unter dem Gesetz der Zeit, nicht frei und bloß seiner eignen Natur gemäß, sondern unter dem Zwange der Bedingungen entsteht und wieder vergeht, so werden wir also zugeben müssen, daß, so wenig als in seinem ewigen Daseyn irgend etwas unvollkommen und mangelhaft ist, so wenig auf zeitliche Art irgend eine Vollkommenheit, welche sie sey, entstehen könne, und daß vielmehr, zeitlich angesehen, nothwendig alles unvollkommen und mangelhaft sey.

Alexander. Wir werden nicht umhin können, dieß alles zu behaupten.

Anselmo. Nun sage mir, ob du die Schönheit für eine Vollkommenheit, den Mangel an Schönheit für eine Unvollkommenheit hältst?

Alexander. Freilich, und zwar halte ich dafür, daß die Schönheit, welche nur der äußere Ausdruck der organischen Vollkommenheit ist, die unbedingteste Vollkommenheit sey, die ein Ding haben könne, weil nämlich jede andere Vollkommenheit eines Dinges nach seiner Angemessenheit zu einem Zweck außer ihm geschätzt wird, die Schönheit aber bloß an sich selbst betrachtet und ohne alle Beziehung auf ein äußeres Verhältniß das ist, was sie ist.

Anselmo. So wirst du mir also noch viel mehr zugeben, daß die Schönheit, weil sie nämlich unter allen Vollkommenheiten die größte

Unabhängigkeit von Bedingungen fordert, auf keine zeitliche Weise entstehe, und daß hinwiederum auf zeitliche Weise nichts schön genannt werden könne.

Alexander. Nach dieser Ansicht würden wir uns in einem großen Irrthum befinden, indem wir einige Dinge der Natur oder Kunst schön zu nennen pflegen.

Anselmo. Auch leugne ich nicht das Daseyn der Schönheit überhaupt, sondern das zeitliche Daseyn. Ueberdieß könnte ich dir dasselbe erwiedern, was Sokrates beim Plato[1], daß derjenige, welcher nicht etwa unlängst eingeweiht ist in den Mysterien, wenn er die sinnliche Schönheit erblickt, welche von der Schönheit an und für sich selbst den gleichen Namen borgt, durch jene nicht so leicht angetrieben wird, diese sich vorzustellen; wer aber jüngst eingeweiht worden, und solcher nun ein göttliches Angesicht erblickt, wo die Schönheit, oder vielmehr das unkörperliche Urbild nachgeahmt ist, erstaunt und zuerst erschrickt, indem eine der vormaligen ähnliche Furcht über ihn kommt, hernach aber sie als eine Gottheit anbetet. Diese, welche die Schönheit an und für sich selbst gesehen haben, sind auch gewohnt, ungestört von den Mängeln, welche der widerstrebenden Natur durch den Zwang der Ursachen aufgedrungen sind, in dem unvollkommenen Abdrucke das Urbild zu sehen, alles aber zu lieben, was sie an die vormalige Seligkeit des Anschauens erinnert. Das, was an jeder lebenden Gestalt dem Urbilde der Schönheit widerspricht, ist aus dem natürlichen Princip zu begreifen, niemals aber das, was ihm gemäß ist, denn dieses ist seiner Natur nach eher, der Grund davon aber liegt in der idealen Natur selbst und der Einheit, die wir zwischen der hervorbringenden und der urbildlichen Natur setzen müssen, welche auch daraus offenbar wird, daß die Schönheit allenthalben hervortritt, wo es der Naturlauf gestattet, sie selbst aber ist niemals entstanden, und überall, wo sie zu entstehen scheint (sie scheint es aber immer nur), kann sie nur entstehen, weil sie ist. Wenn du also ein Werk oder Ding schön nennest, so ist nur dieses Werk entstanden, die Schönheit aber nicht, welche ihrer Natur nach,

[1] Phädrus p. 251. D. H.

also mitten in der Zeit, ewig ist. Indem wir also unsere Schlüsse überrechnen, so findet sich, nicht nur daß die ewigen Begriffe vortrefflicher und schöner seyen als die Dinge selbst, sondern vielmehr, daß sie auch allein schön, ja daß der ewige Begriff eines Dinges nothwendig schön sey.

Alexander. Gegen diese Schlußfolge ist nichts einzuwenden. Denn nothwendig ist, daß, wenn die Schönheit etwas Unzeitliches ist, jedes Ding nur durch seinen ewigen Begriff schön sey; nothwendig, wenn die Schönheit nie entstehen kann, daß sie das Erste, Positive, die Substanz der Dinge selbst sey; nothwendig, wenn das Entgegengesetzte der Schönheit bloße Verneinung und Einschränkung ist, daß diese nicht in jene Region dringen könne, wo nichts als Realität angetroffen wird, daß also auch die ewigen Begriffe aller Dinge allein und nothwendig schön seyen.

Anselmo. Sind wir aber nicht früher übereingekommen, daß eben diese ewigen Begriffe der Dinge auch allein und absolut wahr, alle andern täuschend oder nur relativ wahr seyen, und daß, die Dinge mit absoluter Wahrheit erkennen, so viel heiße als: sie in ihren ewigen Begriffen erkennen?

Alexander. Freilich sind wir übereingekommen.

Anselmo. Haben wir also nicht die höchste Einheit der Wahrheit und der Schönheit aufgezeigt?

Alexander. Ich kann nicht widersprechen, nachdem du mich in diese Schlußfolge verstrickt hast.

Anselmo. Du hattest also ganz recht, wenn du urtheiltest, daß ein Kunstwerk einzig durch seine Wahrheit schön sey, denn ich glaube nicht, daß du unter Wahrheit irgend etwas Schlechteres oder Geringeres verstanden habest als die der intellektualen Urbilder der Dinge. Außer dieser aber haben wir noch eine untergeordnete und trügerische Wahrheit, die den Namen von jener leiht, ohne ihr der Sache nach gleich zu seyn, und die theils in einer verworrenen und undeutlichen, immer aber in einer bloß zeitlichen Erkenntniß besteht. Diese Art der Wahrheit, welche sich auch mit dem Unvollkommenen und Zeitlichen an den

Gestalten, dem, was ihnen von außen aufgedrungen ist, nicht lebendig aus ihrem Begriff sich entwickelt hat, verträgt, kann nur der zur Regel und Norm der Schönheit machen, welcher nie unsterbliche und heilige Schönheit erblickte. Aus der Nachahmung dieser Wahrheit entstehen diejenigen Werke, an welchen wir nur die Kunst bewundern, mit der sie das Natürliche erreichen, ohne es mit dem Göttlichen verbinden zu können. Von dieser Wahrheit aber kann nicht einmal gesagt werden, wie Lucian gethan hat, daß sie der Schönheit untergeordnet sey, sondern vielmehr, daß sie gar nichts mit ihr gemein habe. Jene einzig hohe Wahrheit aber ist der Schönheit nicht zufällig, noch ist es diese jener, und wie die Wahrheit, die nicht Schönheit ist, auch nicht Wahrheit, so kann hinwiederum die Schönheit, welche nicht Wahrheit ist, auch nicht Schönheit seyn, wofür wir an den uns umgebenden Werken, wie mir dünkt, offenbare Beispiele haben. Denn sehen wir nicht die meisten zwischen zwei Extremen schwanken, und den einen, welcher die bloße Wahrheit hervorbringen will, statt dieser der rohen Natürlichkeit hingegeben, und indem er ganz auf jene geheftet ist, dagegen dasjenige versäumen, was durch keine Erfahrung gegeben werden kann, den andern, dem es ganz an Wahrheit gebricht, einen leeren und schwächlichen Schein von Form, den die Unwissenden als Schönheit bewundern, hervorbringen?

Allein, o Freunde, nachdem wir die höchste Einheit der Schönheit und Wahrheit bewiesen haben, so scheint mir auch die der Philosophie mit der Poesie bewiesen; denn wonach strebt jene als eben nach jener ewigen Wahrheit, die mit der Schönheit, diese aber nach jener ungeborenen und unsterblichen Schönheit, welche mit der Wahrheit eins und dasselbe ist? Gefällt es dir aber, o Theurer, daß wir dieses Verhältniß weiter auseinandersetzen, um so zu unserm Anfang zurück zu gelangen?

Alexander. Allerdings wünsche ich dieß.

Anselmo. Die höchste Schönheit und Wahrheit aller Dinge also wird angeschaut in einer und derselben Idee.

Alexander. So haben wir ausgemacht.

Anſelmo. Dieſe Idee aber iſt die des Ewigen.

Alexander. Nicht anders.

Anſelmo. Wie nun in jener Idee Wahrheit und Schönheit eins ſind, ſo nothwendig auch eins in den Werken, welche jener Idee gleichen.

Alexander. Nothwendig.

Anſelmo. Was aber hältſt du für das Hervorbringende ſolcher Werke?

Alexander. Es iſt ſchwer zu ſagen.

Anſelmo. Ein jedes Werk iſt nothwendig endlich?

Alexander. Natürlich.

Anſelmo. Das Endliche aber, ſagten wir, ſey vollkommen dadurch, daß es dem Unendlichen verknüpft werde.

Alexander. Richtig.

Anſelmo. Wodurch nun glaubſt du, daß das Endliche dem Unendlichen verknüpft werden könne?

Alexander. Offenbar nun durch ein ſolches, in Anſehung deſſen es zuvor mit ihm eins iſt.

Anſelmo. Alſo nur durch das Ewige ſelbſt.

Alexander. Es iſt klar.

Anſelmo. Demnach kann auch ein Werk, welches die höchſte Schönheit darſtellt, nur durch das Ewige hervorgebracht ſeyn?

Alexander. Es ſcheint.

Anſelmo. Aber durch das Ewige ſchlechthin betrachtet, oder durch das Ewige, ſofern es ſich unmittelbar bezieht auf das hervorbringende Individuum?

Alexander. Das letzte.

Anſelmo. Aber wodurch glaubſt du, daß ſich jenes auf dieſes beziehe?

Alexander. Ich ſehe es nicht ſogleich ein.

Anſelmo. Sagten wir nicht, daß alle Dinge in Gott nur durch ihre ewigen Begriffe ſeyen?

Alexander. Allerdings.

Anſelmo. Das Ewige demnach bezieht ſich auf alle Dinge durch ihre ewigen Begriffe, auf das hervorbringende Individuum alſo durch den ewigen Begriff des Individuums, der in Gott und mit der Seele ebenſo eins iſt wie die Seele mit dem Leibe.

Alexander. Dieſen ewigen Begriff des Individuums alſo werden wir als das Hervorbringende eines Werks anſehen, worin die höchſte Schönheit dargeſtellt iſt.

Anſelmo. Unſtreitig. Dieſe Schönheit aber, welche in dem Werk dargeſtellt wird, iſt ſelbſt wieder das Ewige?

Alexander. Ohne Zweifel.

Anſelmo. Aber das Ewige ſchlechthin betrachtet?

Alexander. Es ſcheint nicht, denn es wird nur durch das Ewige hervorgebracht, ſofern es der ewige Begriff eines Individuums iſt und ſich auf dieſes unmittelbar bezieht.

Anſelmo. Das Ewige in dem Hervorgebrachten wird alſo auch nicht an ſich dargeſtellt, ſondern ſofern es ſich bezieht auf einzelne Dinge, oder der Begriff ſolcher Dinge iſt.

Alexander. Nothwendig.

Anſelmo. Welcher Dinge aber, ſolcher, die mit dem ewigen Begriff des Individuums verbunden ſind, oder ſolcher, die nicht?

Alexander. Nothwendig ſolcher, die mit ihm verbunden ſind.

Anſelmo. Wird nicht dieſer Begriff nothwendig eine deſto herrlichere Vollkommenheit haben, je näher ihm in Gott der Begriff aller andern Dinge verknüpft iſt?

Alexander. Unſtreitig.

Anſelmo. Sehen wir daher nicht, daß, je vollkommener jener Begriff und gleichſam organiſcher, deſto geſchickter auch der Hervorbringende, andere Dinge als ſich ſelbſt darzuſtellen, ja ſich ganz von ſeiner Individualität zu entfernen, dagegen je unvollkommener jener und einzelner, deſto ungeſchickter dieſer, in noch ſo wechſelnden Formen etwas anderes als ſich ſelbſt zu offenbaren?

Alexander. Dieß alles iſt klar genug.

Anſelmo. Erhellet aber nicht auch hieraus offenbar, daß das

Hervorbringende nicht die Schönheit an und für sich selbst, sondern nur die Schönheit an Dingen, also immer nur die concrete Schönheit darstelle?

Alexander. Offenbar.

Anselmo. Gleicht aber das Hervorbringende nicht auch hierin dem, dessen Ausfluß es ist? Denn hat auch jener, Gott nämlich, irgendwo in der fühlbaren Welt die Schönheit, wie sie in ihm selbst ist, enthüllt, und gibt er nicht vielmehr den Ideen der Dinge, die in ihm sind, ein eignes und unabhängiges Leben dadurch, daß er sie als die Seelen einzelner Leiber existiren läßt? Ja, hat nicht eben deßwegen auch jedes Werk, dessen Hervorbringendes der ewige Begriff des Individuums ist, ein gedoppeltes Leben, ein unabhängiges in ihm selbst, und ein anderes in dem Hervorbringenden?

Alexander. Nothwendig.

Anselmo. Ein Werk also, das nicht in ihm selbst lebt und unabhängig von dem Hervorbringenden für sich fortdauert, werden wir auch für kein Werk halten, dessen Seele ein ewiger Begriff ist.

Alexander. Unmöglich.

Anselmo. Haben wir aber nicht ferner festgesetzt, daß jedes Ding in seinem ewigen Begriff schön sey? Das Hervorbringende also eines Werkes, wie wir es angenommen haben, und das Hervorgebrachte selbst sind eins, beide nämlich schön. Das Schöne also bringt das Schöne, das Göttliche das Göttliche hervor.

Alexander. Dieß ist einleuchtend.

Anselmo. Da nun das Schöne und Göttliche in dem hervorbringenden Individuum sich unmittelbar nur auf dieses Individuum bezieht, ist es denkbar, daß insofern in ihm zugleich die Idee des Schönen und Göttlichen an und für sich selbst sey, oder ist diese nicht vielmehr nothwendig in einem anderen, in demselben nämlich, aber nicht als unmittelbarem Begriff des Individuums, sondern schlechthin betrachtet?

Alexander. Nothwendig das letzte.

Anselmo. Ist es daher nicht ferner begreiflich, daß diejenigen,

welche geschickt sind schöne Werke hervorzubringen, die Idee der Schönheit und Wahrheit an und für sich selbst oft am wenigsten besitzen, eben weil sie von ihr besessen werden?

Alexander. Es ist natürlich.

Anselmo. Insofern nun der Hervorbringende das Göttliche nicht erkennt, als solcher erscheint er nothwendig mehr wie ein Profaner als wie ein Eingeweihter. Obgleich er es aber nicht erkennt, übt er es doch von Natur aus, und offenbart, ohne es zu wissen, denen, die es verstehen, die verborgensten aller Geheimnisse, die Einheit des göttlichen und natürlichen Wesens und das Innere jener allerseligsten Natur, in welcher kein Gegensatz ist; daher die Dichter schon im höchsten Alterthum als die Ausleger der Götter und von ihnen getriebene und begeisterte Menschen verehrt worden sind. Was dünkt dir aber, werden wir nicht jede Erkenntniß, welche die Ideen nur an den Dingen, nicht an sich selbst zeigt, exoterisch, dagegen die, welche die Urbilder der Dinge an und für sich selbst, mit Recht eine esoterische nennen?

Alexander. Mit größtem Rechte, dünkt mir.

Anselmo. Der Hervorbringende aber wird nie die Schönheit an und für sich selbst, aber wohl schöne Dinge darstellen.

Alexander. So sagten wir.

Anselmo. Auch nicht an der Idee der Schönheit selbst, sondern nur an dem Vermögen, ihr so viel möglich ähnliche Dinge hervorzubringen, wird seine Kunst erkannt.

Alexander. Unstreitig.

Anselmo. Seine Kunst ist also nothwendig exoterisch.

Alexander. Es versteht sich.

Anselmo. Der Philosoph aber bestrebt sich nicht das einzelne Wahre und Schöne, sondern die Wahrheit und Schönheit an und für sich selbst zu erkennen.

Alexander. So ist es.

Anselmo. Er übt also denselben Gottesdienst innerlich aus, den der Hervorbringende äußerlich übt, ohne es zu wissen.

Alexander. Offenbar.

Anſelmo. Das Princip aber des Philoſophirenden iſt nicht der ewige Begriff, ſofern er ſich unmittelbar auf das Individuum bezieht, ſondern derſelbe ſchlechthin und an ſich betrachtet.

Alexander. So werden wir ſchließen müſſen.

Anſelmo. Und die Philoſophie iſt nothwendig ihrer Natur nach eſoteriſch, und braucht nicht geheim gehalten zu werden, ſondern iſt es vielmehr durch ſich ſelbſt.

Alexander. Dieß iſt klar.

Anſelmo. Müſſen wir aber nicht eben dieſes als weſentlich anſehen zu dem Begriff der Myſterien, daß ſie es nämlich mehr durch ſich ſelbſt als durch äußere Veranſtaltungen ſeyen?

Alexander. Hiervon ſcheinen uns ſelbſt die Alten ſchon das Beiſpiel gegeben zu haben.

Anſelmo. Ganz gewiß, denn obgleich die ganze Hellas zu den Myſterien gelangen konnte, und die Theilnahme an denſelben für eine allgemeine Glückſeligkeit gehalten wurde, ſo daß Sophokles eine ſeiner Perſonen ſo redend einführte:

O der Sterblichen
Glückſel'ge die, ſo dieſe Weihung ſchauend erſt
Zum Hades wandeln! Denn ihr Theil iſts, dort allein
Noch leben, doch den andern Unheil alles dort,

und Ariſtophanes dem Chor ſeliger Abgeſchiedenen in den Fröſchen die Worte in den Mund legt:

Denn uns allein iſt Sonne hier
Und frohes Licht, ſo viele,
Theilhaftig der Weihung einſt,
Nach heiliger Sitte Recht
Mit Fremdlingen immer und
Mitbürgern gelebet,

ſo hörten ſie doch nicht auf Geheimniſſe zu ſeyn und als ſolche geehrt und ſtreng beobachtet zu werden, woraus wir ſchließen müſſen, daß in ihrer Natur etwas geweſen, welches, obgleich einer großen Menge mitgetheilt, doch nicht entweiht werden konnte.

Der Zweck aber aller Mysterien ist kein anderer, als den Menschen von allem dem, wovon sie sonst nur die Abbilder zu sehen gewohnt sind, die Urbilder zu zeigen, was gestern zuletzt Polyhymnio, welcher gegenwärtig war, mit vielen Gründen auseinandersetzte. Denn auf dem Rückwege zur Stadt, da wir von dem Inhalt der Mysterien uns besprachen, sagte er, daß wir vergebens entweder heiligere Lehren oder bedeutendere Symbole und Zeichen zu erfinden strebten, als in den alten gelehrt und vorgestellt worden seyen. Und was die ersteren betrifft, sagte er, so haben in den Mysterien die Menschen zuerst gelernt, daß außer den Dingen, welche unaufhörlich verändert werden und vielgestaltig sich verwandeln, etwas Unwandelbares, Eingestaltiges und Untheilbares sey, und daß dasjenige, was dem Göttlichen und Unsterblichen am ähnlichsten, die Seele, das aber, was dem Vielgestaltigen, Theilbaren und immer Veränderlichen am meisten gleicht, der Körper sey. Die einzelnen Dinge nun hätten sich durch das, was an ihnen unterscheidbar und besonder wäre, von dem an und für sich selbst Gleichen abgesondert, obwohl sie an dem, wodurch sie sich selbst gleich und individuell sind, einen Abdruck und gleichsam das Gepräge jenes schlechthin Untheilbaren mit in die Zeitlichkeit genommen. Da wir nun diese Aehnlichkeit der concreten Dinge mit dem an sich selbst Gleichen bemerken, und wahrnehmen, daß sie sich zwar bestreben jenem in der Einheit ähnlich zu seyn, aber diese Aehnlichkeit nicht ganz erreichen, so müssen wir das Urbild des an und für sich selbst Gleichen, schlechthin Untheilbaren, auf eine unzeitliche Weise, gleichsam vor der Geburt erkannt haben, welches sie durch einen dem jetzigen vorhergegangenen Zustand der Seele ausdrückten, worin sie der unmittelbaren Anschauung der Ideen und Urbilder der Dinge theilhaftig gewesen, und aus dem sie erst durch die Vereinigung mit dem Leibe und den Uebergang in das zeitliche Daseyn gerissen worden wäre. Die Mysterien seyen deßhalb vorgestellt worden als eine Anstalt, die, welche daran Theil nehmen, durch Reinigung der Seele zur Wiedererinnerung an die vormals angeschauten Ideen des an sich Wahren, Schönen und Guten, und dadurch zur höchsten Seligkeit zu bringen. Da nun in der

Erkenntniß des Ewigen und Unveränderlichen die erhabene Philosophie bestehe, so sey die Lehre der Mysterien nichts anderes als die erhabenste, heiligste und vortrefflichste, aus dem äußersten Alterthum überlieferte Philosophie gewesen, so daß sich die Mysterien zu der Mythologie wirklich ebenso verhalten, wie wir glauben, daß sich die Philosophie zu der Poesie verhalte, und wir demnach mit gutem Grund beschlossen haben, daß die Mythologie zwar den Dichtern, die Einrichtung der Mysterien aber den Philosophen überlassen werden sollte. Allein nachdem wir die Rede bis zu diesem Punkt zurückgebracht, so möget ihr nun ferner urtheilen, ob und auf welche Art ihr von demselben aus sie weiter führen wollet.

Lucian. Eine zu schöne Laufbahn des Gesprächs öffnet sich, als daß ihr stille stehen könntet.

Alexander. Auch mir erscheint es so.

Anselmo. So hört meinen Vorschlag. Es dünkt mir also, daß wir ferner über die Einrichtung der Mysterien und die Beschaffenheit der Mythologie reden, und zwar schien mir das Schicklichste, daß, welcher bisher als Gast unsern Gesprächen gegenwärtig war, Bruno, davon rede, von welcher Art der Philosophie er glaube, daß sie in den Mysterien gelehrt werden müsse, und daß sie denjenigen Antrieb eines seligen und göttlichen Lebens enthalte, der von einer heiligen Lehre mit Recht gefordert werden kann; darauf aber Polyhymnio den Faden da aufnehme, wo ihn jener verlassen, und die Sinnbilder und Handlungen beschreibe, durch welche eine solche dargestellt werden könne; endlich, wie es kommt, einer von uns oder wir alle zusammen die Rede von der Mythologie und Poesie vollführen.

Bruno. Undankbar würde ich erscheinen, wenn ich, so oft und so reichlich bewirthet von euch, nicht hinwiederum so gut ich vermag, euch von dem Meinigen mittheilen sollte.

So wende ich mich also, indem ich nicht versagen will, was Pflicht gebietet, zuerst, nicht an die Gewalthaber irdischer Mysterien, sondern an die Vorsteher der ewigen Geheimnisse, die durch das Licht der Gestirne, den Umlauf der Sphären, den Tod und die Wiederbelebung

der Geschlechter auf der Erde gefeiert werden, und flehe jene an, erstens, daß sie mich gelangen lassen zu der Anschauung des Unverletzlichen, Einfachen, Gesunden und Seligen, hierauf, daß sie mich von den Uebeln frei seyn lassen, unter welchen mehr oder weniger im Leben wie in der Kunst, und im Handeln wie im Denken, die mehresten gleicherweise leiden, indem sie dem unerbittlichen Schicksal sich zu entziehen trachten, welches verordnet hat, daß die Welt nicht bloß aus Leben, sondern auch aus Tod, und hinwiederum nicht allein aus Leib, sondern auch aus Seele bestünde, und dem völlig gleichen Geschick das Universum wie der Mensch unterworfen wäre, aus Unsterblichem und Sterblichem, und weder bloß aus Endlichem noch aus Unendlichem gemischt zu seyn.

Dann aber rede ich euch an, bittend, daß ihr mir verzeihet, wenn ich euch nicht sowohl sage, welche Philosophie ich für die beste halte in Mysterien gelehrt zu werden, als vielmehr von welcher ich wisse, daß sie die wahre sey, und auch diese nicht selbst, sondern nur den Grund und Boden darstelle, auf welchem sie erbaut und aufgeführt werden müsse. Dann auch, daß ihr mir vergönnet, nicht für mich selbst in stetiger Rede, sondern, wie ihr wohl sonst pflegt, fragend oder auch antwortend, wie es sich trifft, die Gedanken meines Gemüths zu entwickeln, und mir besonders erlaubt, daß ich vorzüglich einen unter euch auswähle, der entweder von mir gefragt antworte, oder mich selbst fragend die Antwort empfange. Seyd ihr aber, und ist dieser es zufrieden, so bitte ich unsern Lucian, daß er vorzüglich die Rede mit mir theile, auf welche Weise es ihm gefällt. Zum Grunde aber des Gesprächs zu legen, was sollte ich oder wir andern Vortrefflicheres, und worüber wir alle einiger seyn könnten, erfinden, Anselmo, als wozu du uns geführet, die Idee dessen, worin alle Gegensätze, nicht sowohl vereinigt, als vielmehr eins, und nicht sowohl aufgehoben, als vielmehr gar nicht getrennt sind?

Vorerst also preise ich jenes als Erstes, was allem vorangeht, darum weil abgesehen von ihm nur die zwei Fälle möglich sind: entweder die Einheit, welche den Gegensatz sich entgegenstehend hat, als

Erstes zu setzen, alsdann aber wird sie selbst mit einem Gegensatz gesetzt; oder die Gegensätze, alsdann aber werden diese ohne die Einheit gedacht, welches unmöglich ist, denn alles, was sich entgegengesetzt, ist es wahrhaft und auf reelle Weise nur dadurch, daß es in einem und demselben gesetzt seyn soll.

Lucian. Hüte dich, o Bester, (denn ich will deiner Aufforderung Folge leisten, und dich frühzeitig erinnern) dich nicht gleich anfangs in Widersprüche zu verwickeln. Denn der Einheit steht der Gegensatz nothwendig entgegen, da sie also ohne den Gegensatz so wenig denkbar ist, als dieser ohne sie, so muß es auch unmöglich seyn, die Einheit zu setzen, ohne sie mit einem Gegensatz zu setzen.

Bruno. Nur Eines, o Vortrefflicher, scheinst du übersehen zu haben: nämlich daß, da wir die Einheit aller Gegensätze zum Ersten machen, die Einheit selbst aber zusammt dem, was du den Gegensatz nennest, selbst wieder und zwar den höchsten Gegensatz bildet, wir, um jene Einheit zur höchsten zu machen, auch diesen Gegensatz, zusammt der Einheit, die ihm gegenübersteht, darin begriffen denken, und jene Einheit als dasjenige bestimmen, worin die Einheit und der Gegensatz, das sich selbst Gleiche mit dem Ungleichen eins ist.

Lucian. Sehr gut zwar scheinst du dich aus dieser Schlinge zu ziehen, indem du eine Einheit setzest, welche die Einheit und den Gegensatz selbst wieder verknüpfet. Wie magst du aber den Gegensatz in Ansehung dieser zugeben, ohne eben deßwegen ihn auch in Ansehung jener zu setzen? Auf keine Weise also scheinst du zu einer reinen Einheit und einer solchen zu gelangen, die nicht durch Differenz getrübt wäre.

Bruno. Es scheint zwar, o Freund, daß du sowohl von der Einheit, welche der Differenz entgegen, als der höheren, worin jene selbst mit dieser eins ist, sagst, daß sie getrübt sey, allein von welcher der beiden du dieß meinst, so denke ich dich vom Gegentheil zu überführen. Denn wenn du sagst, daß in Ansehung jener höheren die Einheit und die Differenz sich entgegenstehen, jene also selbst mit einem Gegensatz behaftet sey, so leugne ich dir jenes, nämlich daß sie in Ansehung ihrer entgegengesetzt seyen. Du kannst also das Getrübtseyn

durch Differenz nur von derjenigen Einheit aussagen wollen, welche der Differenz und insofern sie ihr entgegengesetzt, nicht aber von derjenigen, die über ihr und in Ansehung welcher dieser Gegensatz selbst nicht da ist. Oder ist es nicht so?

Lucian. Ich will es indeß zugeben.

Bruno. Du sagst also, daß die Einheit getrübt werde, insofern sie der Differenz entgegengesetzt ist?

Lucian. Allerdings.

Bruno. Aber wie entgegengesetzt: schlechthin oder nur beziehungsweise?

Lucian. Was nennest du schlechthin und was nennest du beziehungsweise entgegengesetzt?

Bruno. Beziehungsweise entgegengesetzt nenne ich, was in irgend einem Dritten aufhören kann entgegengesetzt zu seyn und eins werden. Absolut aber, wovon dieß nicht gedacht werden kann. Denke dir zwei Körper von entgegengesetzter Natur, die sich mischen können und dadurch einen dritten hervorbringen, so hast du ein Beispiel des ersten. Denke dir den Gegenstand und das vom Spiegel zurückgeworfene Bild des Gegenstandes, so hast du ein Beispiel des anderen. Denn kannst du dir ein Drittes denken, worin das Bild je in den Gegenstand, der Gegenstand in das Bild übergehen könnte, und sind sie nicht eben dadurch, daß das eine Gegenstand, das andere Bild ist, nothwendig ewig und schlechthin getrennt?

Lucian. Freilich.

Bruno. Von welcher Art wirst du also den Gegensatz zwischen der Einheit und der Differenz setzen müssen?

Lucian. Nothwendig von der letzten, nach deiner Meinung, da du sie nur in einem Höheren eins seyn lässest.

Bruno. Vortrefflich, aber diese Einheit hast du ja als aufgehoben gesetzt. Denn war es nicht so, daß du die Einheit nur getrübt werden ließest, sofern sie der Differenz entgegengesetzt war?

Lucian. So war es.

Bruno. Entgegengesetzt aber ist sie ihr nur, wenn die höhere

Einheit als aufgehoben gedacht wird; du also konntest beide auch nur beziehungsweise entgegengesetzt denken.

Lucian. Allerdings.

Bruno. Sofern sie bloß beziehungsweise entgegengesetzt sind, werden sie auch bloß beziehungsweise eins seyn können, und sich wechselseitig begrenzen und einschränken, wie die zwei Körper, die wir oben angenommen haben.

Lucian. Nothwendig.

Bruno. Und nur sofern sie sich begrenzen und wechselseitig einschränken, wird die Einheit getrübt, worunter du doch wohl verstehst, daß sie der Differenz theilhaftig werde.

Lucian. Ganz richtig.

Bruno. Du setzest also, indem du die Einheit als getrübt setzest, nothwendig ein Verhältniß der Ursache und Wirkung zwischen beiden, wie die, welche, philosophirend wie es kommt, hier die Einheit, dort die Mannichfaltigkeit setzen, und jene auf diese, diese auf jene einwirken, beide aber sich wechselseitig aneinander schmiegen lassen.

Lucian. Die Götter bewahren mich, daß ich dieß im Ernste annehmen sollte.

Bruno. Du kannst also auch nicht im Ernst annehmen, daß wir die Einheit, welche wir dem Gegensatz entgegenstellen, nothwendig als getrübt setzen.

Lucian. Freilich nicht. — Wie ist es aber, folgt nicht aus deiner Meinung, daß eben nur das, was sich absolut entgegengesetzt, auch absolut eins seyn könne, und umgekehrt?

Bruno. Freilich folgt es. Denke dir nur, was du bereits gedacht hast, und sage mir, ob du eine vollkommenere Einheit denken kannst, als zwischen dem Gegenstande und seinem Bilde, obgleich es schlechterdings unmöglich ist, daß beide je zusammen kommen in einem Dritten. Nothwendig daher setzest du sie als vereinigt durch ein Höheres, worin das, wodurch das Bild Bild, der Gegenstand Gegenstand ist, das Licht nämlich und der Körper, selbst wieder eines sind. Setze nun ein solches Verhängniß und diese Ordnung der Welt, daß allgemein, wenn der

Gegenstand ist, auch das Bild, und wenn das Bild, auch jener ist, so werden eben deßwegen und aus diesem Grunde nothwendig und überall beide beisammen seyn, weil sie nirgends beisammen sind. Denn was sich absolut und unendlich entgegen ist, kann auch nur unendlich vereinigt seyn. Was aber unendlich vereinigt ist, kann in nichts und niemals sich trennen; was also niemals und in nichts getrennt und schlechthin zusammengefügt ist, ist eben darum sich schlechthin entgegengesetzt. Von dem also, worin die Einheit und der Gegensatz selbst eines sind, mußt du jene trennen und für sich, die Differenz aber ihr relativ entgegensetzen, um sie von dieser getrübt werden zu lassen; jenes aber ist dir unmöglich, denn sie ist nichts außer jener absoluten, und überhaupt nur an ihr, und alles, was von ihr ausgesagt wird, kann von ihr nur in Ansehung jener absoluten ausgesagt werden. In Ansehung dieser aber kann sie nicht getrübt gedacht werden durch Differenz, denn in Ansehung jener ist sie dieser überhaupt nicht entgegen. Es ist hier also nichts denn Durchsichtigkeit; denn daß in Ansehung der absoluten Einheit, welche, indem sie das Endliche auch das Unendliche, nicht vereinigt, sondern ungetrennt begreift, weder Finsterniß sey noch Mischung, siehest du selbst ein, und hast es bereits zugestanden.

Lucian. Bist du aber gewiß, mit dem, was du Einheit der Einheit und des Gegensatzes nennest, alle Gegensätze aufgehoben zu haben, und wie verhalten sich zu diesem die andern Gegensätze, welche ihr in der Philosophie zu machen pfleget?

Bruno. Wie sollte ich nicht des ersten gewiß seyn, da eins von beiden nothwendig ist: entweder daß die Gegensätze, welche sonst gemacht werden, unter das, was wir den Gegensatz nennen, oder unter das, was die Einheit und den Gegensatz, fallen müssen. Jedoch da du zu zweifeln scheinst, und damit ich dir zugleich auf das andere antworte, nenne uns denjenigen Gegensatz, welchen du für den höchsten hältst.

Lucian. Ich halte dafür, daß es keinen höheren geben könne, als den wir durch ideal und real ausdrücken, so wie mir dagegen die höchste Einheit in die Einheit des Ideal- und Realgrundes gesetzt werden zu müssen scheint.

Bruno. Wir werden damit noch nicht zufrieden seyn können, sondern dich noch bitten müssen, uns zu sagen, was du dir unter der Einheit dieses Ideal- und Realgrundes vorstellest.

Lucian. Die Einheit des Denkens und des Anschauens.

Bruno. Ich werde dir über diese Bestimmung keinen Streit erregen, o Freund, und weder dich fragen, ob du jene Einheit nicht etwa selbst wieder als ideal oder real bestimmest (denn wie sollte das einem von beiden entgegengesetzt seyn, was über beiden ist?), noch jetzt untersuchen, ob nicht das, was du Anschauung genannt hast, selbst schon eine Einheit des Ideellen und Reellen sey. Denn dieses wollen wir jetzt alles dahingestellt seyn lassen, und nur weiter erforschen, was du dir unter jener Einheit des Anschauens und Denkens selbst denkest. Denn indeß scheinest du mir dadurch ganz dasselbe auszudrücken, was wir die Einheit des Gegensatzes und der Einheit, des Endlichen und Unendlichen genannt haben. Sage mir demnach, o Vortrefflicher, ob du die Anschauung nicht für völlig bestimmt in jedem einzelnen Falle hältst, und ob du nicht von der in jeder Rücksicht bestimmten Anschauung die Einheit mit dem Denken behauptet hast? Denn nur auf diese Weise kann ich mir sowohl einen Gegensatz als eine Einheit beider denken.

Lucian. So ist es auch wirklich.

Bruno. Nothwendig aber denkst du die Anschauung als bestimmt durch irgend etwas.

Lucian. Allerdings und zwar durch eine andere Anschauung, diese wieder durch eine andere, und so fort ins Unendliche.

Bruno. Wie kannst du aber eine Anschauung als bestimmt setzen durch eine andere, wenn du nicht diese von jener und jene von dieser unterscheidbar setzest, also ohne durch die ganze Sphäre der Anschauung Differenz zu setzen, so daß jede eine besondere, keine der andern völlig gleich ist?

Lucian. Unmöglich anders, als wie du sagst.

Bruno. Denke dir dagegen einen Begriff, den der Pflanze, oder einer Figur, oder was du sonst willst, und sage mir, ob sich

dieſer Begriff ebenſo verändert und beſtimmt, wie ſich deine Anſchauungen verändern und beſtimmen, wenn du mehrere Pflanzen oder mehrere Figuren nacheinander betrachteſt, oder ob nicht vielmehr dieſer Begriff unveränderlich derſelbe bleibt, und allen noch ſo verſchiedenen Pflanzen oder Figuren auf eine völlig gleiche Weiſe angemeſſen, oder gegen alle indifferent iſt?

Lucian. Das letzte.

Bruno. Du haſt alſo die Anſchauungen als das, was nothwendig der Differenz unterworfen, den Begriff aber als das, was indifferent, beſtimmt.

Lucian. So iſt es.

Bruno. Du haſt dir ferner die Anſchauung gedacht unter der Eigenſchaft des Beſonderen, den Begriff aber unter der des Allgemeinen.

Lucian. Es iſt klar, daß dieß ſo ſey.

Bruno. Welch' eine hohe und vortreffliche Idee alſo haſt du mit jener Einheit des Anſchauens und des Denkens ausgeſprochen! Denn was kann wohl Herrlicheres und Vortrefflicheres gedacht werden als die Natur desjenigen, in welchem durch das Allgemeine auch das Beſondere, durch den Begriff auch die Gegenſtände geſetzt und beſtimmt werden, ſo, daß in ihm ſelbſt beides ungetrennt iſt, und wie ſehr haſt du dich mit dieſer Idee über die endliche Erkenntniß erſchwungen, in welcher dieß alles getrennt iſt, und wie viel mehr noch über die vermeinte Erkenntniß eingebildeter Philoſophen, welche erſt die Einheit und dann die Mannichfaltigkeit, beide aber einander ſchlechthin entgegenſetzen. Laß uns daher feſt an jener Idee halten, und ohne etwas anderes einzumiſchen, oder etwas von der erſten Strenge nachzulaſſen, mit der wir ſie gedacht haben, zwiſchen Denken und Anſchauen eine ſolche Einheit ſetzen, daß, was in dem einen, nothwendig auch in dem anderen ausgedrückt, und beide nicht bloß in einem Dritten, ſondern an ſich und vor der Trennung eins, und nicht ſowohl zugleich, als vielmehr auf völlig gleiche Weiſe die Eigenſchaften alles anderen ſeyen, was aus der Vortrefflichkeit jener Natur hervorgeht, die an ſich nicht das eine oder das andere, auch nicht beides zugleich, ſondern die Einheit

davon ist. Siehest du aber nicht, daß in dem, was wir die Einheit des Anschauens und Denkens nennen, auch die des Endlichen und Unendlichen enthalten sey, und umgekehrt, daß wir also unter verschiedenen Ausdrücken ein und eben dasselbe Princip zum höchsten gemacht haben?

Lucian. Ich glaube es ganz bestimmt zu sehen. Denn da jeder Begriff an sich eine Unendlichkeit mit sich führt, indem er einer unendlichen Reihe von Dingen ebenso wie dem einzelnen angemessen ist, dagegen das Besondere, welches Gegenstand der Anschauung, nothwendig auch ein Einzelnes und Endliches ist, so setzen wir mit der Einheit des Begriffs und der Anschauung nothwendig auch die des Endlichen und Unendlichen. Jedoch da mir dieser Gegenstand der Betrachtung vorzüglich würdig scheint, so bitte ich dich, diese Untersuchung weiter zu verfolgen, und besonders die Art und Weise zu betrachten, auf welche in demselben Reelles und Ideelles, Endliches und Unendliches vereinigt sind.

Bruno. Mit Recht sagst du, daß jener Gegenstand der Betrachtung überhaupt vorzüglich würdig, ja du würdest viel richtiger sagen, daß er der einzige der philosophischen Betrachtung würdige ist, und auch allein sie beschäftigt; denn ist es nicht offenbar, daß die Neigung, das Unendliche in dem Endlichen und hinwiederum dieses in jenem zu setzen, in allen philosophischen Reden und Untersuchungen herrschend ist? Diese Form zu denken ist ewig, wie das Wesen dessen, was sich in ihr ausdrückt, und hat weder jetzt angefangen, noch wird sie jemals aufhören, sie ist, wie Sokrates bei Plato sagt, die unsterbliche, nie alternde Eigenschaft jeder Untersuchung. Der Jüngling, der sie zuerst geschmeckt hat, erfreut sich, als ob er einen Schatz der Weisheit gefunden hätte, und von seiner Freude begeistert, greift er mit Lust jede Untersuchung an, jetzt alles, was ihm vorkommt, in die Einheit des Begriffs zusammenfassend, jetzt alles wieder auflösend und zertheilend in vieles. Diese Form ist eine Gabe der Götter an die Menschen, die zugleich mit dem reinsten Feuer des Himmels Prometheus auf die Erde brachte. Bei dieser Einrichtung der Dinge, da aus dem Unendlichen und dem Endlichen alles ist, was für ewig geachtet wird, alles aber,

was wir wahrhaft unterscheiden, das eine oder das andere von beiden seyn muß, ist nothwendig, daß von allem Eine Idee, hinwiederum also alles in Einer Idee sey. Denn die Idee unterscheidet sich von dem Begriff, dem nur ein Theil ihres Wesens zukommt, dadurch, daß dieser bloße Unendlichkeit ist und eben deßwegen unmittelbar auch der Vielheit entgegengesetzt, jene dagegen, indem sie Vielheit und Einheit, Endliches und Unendliches vereinigt, auch gegen beide völlig gleich sich verhält. Da wir nun schon früher gelehrt worden sind, daß sich die Philosophie nur mit den ewigen Begriffen der Dinge zu beschäftigen habe, so wird die Idee aller Ideen der einzige Gegenstand aller Philosophie seyn, diese aber ist keine andere als, welche die Ungetrenntheit des Verschiedenen vom Einen, des Anschauens vom Denken ausgedrückt enthält. Die Natur dieser Einheit ist die der Schönheit und der Wahrheit selbst. Denn schön ist, worin das Allgemeine und das Besondere, die Gattung und das Individuum, absolut eins sind, wie in den Gestalten der Götter. Dasselbe ist aber auch allein wahr, und da wir diese Idee als das höchste Maß der Wahrheit betrachten, so werden wir auch für absolut wahr halten nur, was in Ansehung dieser Idee wahr ist, für bloß relative und trügerische Wahrheiten aber, welchen in Ansehung dieser Idee keine Wahrheit zukommt. Um so mehr also werden wir unsere Untersuchung auf die Art der Vereinigung des Endlichen mit dem Unendlichen in jenem Höchsten zu richten haben. Vorerst also müssen wir uns erinnern, daß wir eine absolute Ungetrenntheit beider gesetzt haben, so daß das Wesen zwar des Absoluten weder das eine noch das andere von beiden, eben deßwegen absolut ist, alles aber, was ist, in Ansehung jenes Absoluten, indem es ideal unmittelbar auch real, und indem real unmittelbar auch ideal ist. Offenbar aber ist, daß dieß in unserem Erkennen nicht der Fall sey, da vielmehr in demselben, das, was ideal ist, der Begriff, als bloße Möglichkeit, das aber, was real, oder das Ding, als Wirklichkeit erscheint; und geht dieß nicht durch alle möglichen Begriffe hindurch, durch die wir jenen Gegensatz von ideal und real ausdrücken? Werden wir z. B. nicht sagen müssen, daß in demselben, worin das Ideelle

von dem Reellen und dieses von jenem ungetrennt ist, auch die Vielheit mit der Einheit, die Grenze mit dem Unbegrenzten, und umgekehrt diese mit jenen, eins und auf absolute Weise verknüpft seyen?

Lucian. So ist es wirklich.

Bruno. Ist nun aber nicht offenbar, daß die Einheit für das endliche Erkennen die bloße unendliche Möglichkeit, die Vielheit dagegen die Wirklichkeit der Dinge enthält, und ferner, daß wir in der grenzenlosen Realität nur die unendliche Möglichkeit aller Wirklichkeit, in der Grenze dagegen die Wirklichkeit derselben erblicken, daß also die Negation hier zur Position, die Position dagegen zur Negation wird. Ebenso, daß, was für das Wesentliche in allen Dingen gehalten wird, die Substanz, für jenes Erkennen die bloße Möglichkeit eines Seyns enthält, dasjenige dagegen, was das bloß Zufällige ist und das Accidens genannt wird, die Wirklichkeit, daß also mit Einem Wort im endlichen Verstande, verglichen mit der höchsten Idee und der Art aller Dinge in dieser zu seyn, alles umgekehrt und wie auf den Kopf gestellt erscheint, ungefähr so wie Dinge, die man in einer Wasserfläche abgespiegelt sieht.

Lucian. Dieß alles, was du sagst, ist schwer in Zweifel zu ziehen.

Bruno. Werden wir daher nicht weiter mit Grund schließen, daß, weil mit dem Gegensatz von Idealem und Realem auch der der Möglichkeit und Wirklichkeit durch alle unsere Begriffe gesetzt ist, auch alle Begriffe, die auf diesem Gegensatz beruhen oder aus ihm hervorgehen, nicht minder als jener falsch und in Ansehung der höchsten Idee ohne alle Bedeutung seyen?

Lucian. Es ist nothwendig diesen Schluß zu machen.

Bruno. Können wir es als eine Vollkommenheit, oder müssen wir es als eine Unvollkommenheit unserer Natur betrachten, daß wir uns etwas denken können, was nicht ist, daß wir also überhaupt einen Begriff des Nichtseyns neben dem des Seyns haben, oder urtheilen können, sowohl daß etwas nicht sey, als daß es sey?

Lucian. Unmöglich können wir dieß, verglichen mit der höchsten

Idee, für eine Vollkommenheit halten. Denn der Begriff des Nichtseyns setzt ein Denken voraus, das nicht in der Anschauung ausgedrückt ist, welches im Absoluten unmöglich ist, weil in Ansehung seiner, was in dem einen, unmittelbar auch in dem andern ausgedrückt seyn muß.

Bruno. Wir werden also in Bezug auf die höchste Idee einen Unterschied des Seyns und des Nichtseyns so wenig als den Begriff der Unmöglichkeit denken können.

Lucian. Auch diesen nicht, weil er einen Widerspruch zwischen dem Begriff und der Anschauung setzt, welcher in Ansehung des Absoluten ebenso undenkbar ist.

Bruno. Wie aber, haben wir nicht festgesetzt, daß das Ideelle schon als Ideelles unbegrenzbar, also auch jeder Begriff an sich unendlich sey; und wie denkst du diese Unendlichkeit? als eine solche, die sich in der Zeit erzeugt und also ihrer Natur nach nie vollendet seyn kann, oder als eine schlechthin gegenwärtige, in sich vollendete Unendlichkeit?

Lucian. Das letzte, wenn der Begriff seiner Natur nach unendlich ist.

Bruno. Ist es daher nicht begreiflich, daß die Unerfahrenen sich darüber, als ob sie den höchsten Fund gethan hätten, freuen, wenn sie gewahr werden, daß sie um ihres Begriffs vom Dreieck: es sey ein durch drei Linien eingeschlossener Raum, als eines unendlichen inne zu werden, der Anschauung aller Dreiecke, die je gewesen sind oder seyn werden, oder auch nur der Anschauung aller verschiedenen Arten von Dreiecken, des gleichseitigen und ungleichseitigen, des gleichschenkligen und ungleichschenkligen u. s. w. nicht bedürfen, und dessen ungeachtet gewiß seyn können, daß jener alle möglichen Dreiecke, die waren, jetzt sind oder künftig seyn werden, ohne Unterschied der Arten, in sich befasse, und allen auf gleiche Weise angemessen sey. In dem Begriffe aber, an und für sich, ist, wie wir wissen, zwar die unendliche Möglichkeit aller der Dinge enthalten, die ihm in der unendlichen Zeit entsprechen, aber doch nur als Möglichkeit, so daß er, obgleich ihm eine von der Zeit völlig unabhängige Natur zukommt, deßwegen doch nicht für absolut gehalten werden kann.

Lucian. So verhält es sich wirklich.

Bruno. Das Absolute nun haben wir bestimmt als dem Wesen nach weder ideal noch real, weder als Denken noch als Seyn. In der Beziehung aber auf die Dinge ist es nothwendig das eine und andere mit gleicher Unendlichkeit, denn in Ansehung seiner, sagten wir, sey alles, was ist, indem es real ist, auch ideal, und indem ideal, auch real.

Lucian. Ganz richtig.

Bruno. Die unendliche Idealität nun werden wir als ein unendliches Denken bestimmen können, diesem aber das entgegensetzen, was du Anschauen genannt hast.

Lucian. Hiemit bin ich ganz einverstanden.

Bruno. Werden wir nun in dem unendlichen Denken nicht die Begriffe aller Dinge, und da jeder Begriff seiner Natur nach unendlich ist, diese Begriffe als schlechthin und ohne alle Beziehung auf Zeit unendlich setzen müssen?

Lucian. Wir müssen wohl.

Bruno. Das unendliche Denken also, im Gegensatz gegen das Anschauen, werden wir, als die sich immer gleiche ohne alle Beziehung auf Zeit unendliche Möglichkeit aller Dinge betrachten.

Lucian. Nothwendig.

Bruno. Da aber im Absoluten das Denken mit dem Anschauen schlechthin eins, so werden auch die Dinge nicht bloß durch ihre Begriffe als unendlich, sondern durch ihre Ideen als ewig, mithin ohne alle Beziehung, selbst die der Entgegensetzung, auf Zeit, und mit absoluter Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit, in ihm, als der höchsten Einheit des Denkens und Anschauens, ausgedrückt seyn. Denn da du dem Anschauen zu dem Denken dasselbe Verhältniß gibst, welches andere dem Seyn oder der Realität geben, so liegt, das Anschauen als das unendliche Reale betrachtet, in ihm für das unendliche Denken die Möglichkeit aller Dinge, nur daß, wegen der absoluten Einheit beider, unmittelbar mit jener auch die ihr gleiche Wirklichkeit gesetzt, und also, da die Begriffe unendlich sind, zwischen den Begriff aber und die Anschauung nichts tritt, was sie trennte, außer den Begriffen

auch die Anſchauungen der Dinge, dieſe aber, jenen völlig angemeſſen, mithin unendlich ausgedrückt ſeyn müſſen in den Ideen.

Lucian. Haben wir aber nicht früher ſelbſt feſtgeſetzt, daß eine jede Anſchauung beſtimmt ſey durch eine andere Anſchauung, welche wieder durch eine andere beſtimmt iſt, und ſo ferner ins Unendliche?

Bruno. Ganz richtig, denn da wir das Endliche als Anſchauen geſetzt haben, ſo konnten wir eine Verknüpfung durch Urſache nur zwiſchen den Anſchauungen ſetzen.

Lucian. Wie aber kannſt du mit jenem ewigen Seyn der Dinge in ihren Ideen dieſe unendliche Beſtimmtheit der Dinge durcheinander reimen, die ſich nur auf das zeitliche Daſeyn zu beziehen ſcheint?

Bruno. Wir wollen ſehen. Den Begriff alſo haſt du als unendlich, die Anſchauung als endlich, beide aber als eins in der Idee und völlig ungetrennt geſetzt, oder war es nicht ſo?

Lucian. So war es.

Bruno. Die Idee aber als das einzige an ſich Reale?

Lucian. Auch dieß.

Bruno. In Anſehung der Idee ſonach, mithin wahrhaft, iſt weder das Unendliche noch das Endliche etwas für ſich und unabhängig von unſerem Unterſcheiden. Da nun keines an ſich, jedes aber nur durch ſein Entgegengeſetztes das iſt, was es iſt, ſo können wir auch keines dem anderen nachſetzen oder um des anderen willen aufgeben.

Lucian. Unmöglich.

Bruno. Nothwendig alſo iſt, daß, wenn das Unendliche iſt, auch das Endliche bei ihm, von ihm ungetrennt ſey in dem, was wir als ewig geſetzt haben.

Lucian. Offenbar, denn ſonſt müßten wir das Unendliche allein ſetzen; dieſes aber iſt als Unendliches ſelbſt nur in der Entgegenſetzung gegen das Endliche.

Bruno. Das Endliche aber, ſagteſt du, ſey als dieſes nothwendig immer ein Beſtimmtes, und als dieſes Beſtimmte beſtimmt durch ein anderes Endliches, welches wiederum durch ein anderes, und ſo fort ins Unendliche.

Lucian. Richtig.

Bruno. Dieses ins Unendliche Endliche ist aber in der Idee mit dem an und für sich selbst Unendlichen als eins gesetzt und ihm unmittelbar verknüpft.

Lucian. So nahmen wir an.

Bruno. Jenes an und für sich selbst Unendliche aber ist der Begriff?

Lucian. Ich gebe es zu.

Bruno. Dem Begriff nun kann überhaupt keine Endlichkeit gleich oder angemessen seyn als eine unendliche.

Lucian. Dieß ist klar.

Bruno. Aber eine unendliche der Zeit nach?

Lucian. Unmöglich, wie mir scheint; denn das, was unabhängig von aller Zeit unendlich ist, schöpft keine Zeit, auch unendliche, aus, und keine Unendlichkeit, die sich auf diese bezieht, kann jenem gleich oder angemessen werden.

Bruno. Also eine Endlichkeit, die zeitlos unendlich ist?

Lucian. Es folgt wohl.

Bruno. Zeitlos unendlich aber ist nur der Begriff?

Lucian. Dieß ist angenommen.

Bruno. Eine zeitlos unendliche Endlichkeit ist also die, welche an und für sich selbst oder ihrem Wesen nach unendlich ist.

Lucian. Auch das.

Bruno. Eine Endlichkeit aber, die ihrem Wesen nach unendlich ist, kann nie und auf keine Weise aufhören endlich zu seyn.

Lucian. Nimmermehr.

Bruno. Unendlich ferner nicht durch die Zeit, sondern an und für sich selbst, kann sie auch durch Hinwegnahme der Zeit nicht aufhören unendlich endlich zu seyn.

Lucian. Auch dieses nicht.

Bruno. Also ebensowenig aufhören an sich endlich zu seyn, darum weil sie im Absoluten, und in ihm zeitlos gegenwärtig ist.

Lucian. Ebensowenig. Jedoch, obwohl mir dieß nicht ganz

uneinleuchtend scheint, bitte ich dich dennoch, es weiter auseinanderzusetzen, da es zu den dunkelsten Dingen gehört, und die nicht gleich auf den ersten Blick gefaßt werden.

Bruno. Das unendliche Denken also haben wir nur durch unsere Unterscheidung abgesondert von der Idee, in der es mit dem Endlichen ohne Vermittlung eins ist. Der Möglichkeit nach nun im unendlichen Denken ist alles eins ohne Unterschied der Zeit und der Dinge, der Wirklichkeit nach aber ist es nicht eins, sondern vieles, und nothwendig und unendlich endlich. Nicht minder aber als das an und für sich selbst Unendliche übertrifft auch das an und für sich selbst Endliche alle Zeit, und so wenig es durch Zeit Unendlichkeit gewinnen könnte, da diese durch seinen Begriff von ihm ausgeschlossen ist, ebensowenig kann es durch Verneinung der Zeit seine Endlichkeit verlieren. Um also ein unendliches Endliches in und bei dem Absoluten zu denken, bedarf es keiner Zeit, obgleich es nothwendig ist, daß es, abgesondert gedacht von ihm, in eine unendliche Zeit ausgedehnt werde. Es wird aber in der unendlichen Zeit nicht unendlicher endlich, als es seiner Natur nach in dem Augenblicke seyn würde, wenn es in Ansehung des Absoluten auch nur in dem Augenblicke wäre. Doch dieses kannst du auf folgende Art der Anschauung näher bringen.

Jedes Endliche als solches hat den Grund seines Daseyns nicht in sich selbst, sondern nothwendig außer sich; es ist also eine Wirklichkeit, von der die Möglichkeit in einem anderen liegt. Hinwiederum enthält es von unendlich vielem anderem nur die Möglichkeit ohne die Wirklichkeit, und ist eben dadurch nothwendig und ins Unendliche unvollkommen. Dieß ist aber in Ansehung des Absoluten durchaus undenkbar. Denn in demselben, sofern wir auf die Form sehen, die dem Wesen selbst gleich ist, ist das Reelle dem Ideellen zwar dem Begriff nach nothwendig und ewig entgegengesetzt, wie Gegenbild dem Vorbild, und jenes zwar dem Begriff nach ist nothwendig endlich, reell aber oder der Sache nach diesem absolut gleich. Betrachtest du also das Endliche bloß seinem Begriff nach, so ist es nothwendig und ins Unendliche einzeln, und indem es selbst eine Wirklichkeit ist, wovon die Möglichkeit in einem anderen

liegt, enthält es selbst wieder die unendliche Möglichkeit anderer Einzelner, welche aus demselben Grunde wieder die unendliche Möglichkeit anderer Einzelner enthalten u. s. f. ins Unendliche. Reell aber, also in der absoluten Einheit mit dem Unendlichen erblickt, ist erstens der unendlichen Möglichkeit anderer Einzelner, die es enthält, unmittelbar die Wirklichkeit verknüpft, hernach ist aus gleichem Grunde ihm selbst, als wirklich, unmittelbar seine Möglichkeit verbunden; alles also, sofern es in Gott ist, ist selbst absolut, außer aller Zeit, und hat ein ewiges Leben. Das Einzelne nun ist eben dadurch Einzelnes, und sondert sich ab dadurch, daß es nur die Möglichkeit von andern ohne die Wirklichkeit, oder selbst eine Wirklichkeit enthält, von der die Möglichkeit nicht in ihm ist. Welches Endliche du aber setzen mögest, und mit welcher Differenz der Möglichkeit und Wirklichkeit, so ist, ebenso wie mit der unendlichen Möglichkeit des ganzen Leibes, die jeder Theil eines organischen Leibes enthält, in Ansehung desselben, ohne Zeitverhältniß, unmittelbar auch die Wirklichkeit gesetzt ist, und wie umgekehrt kein einzelner organischer Theil seine Möglichkeit vor sich oder außer sich, sondern unmittelbar mit sich in den andern hat, ebenso auch jenem, sofern es im Absoluten ist weder die Wirklichkeit von seiner Möglichkeit, noch diese von jener getrennt. Was also von allen bekannten und sichtbaren Dingen der Art des Endlichen, im Unendlichen zu seyn, am nächsten kommt, ist die Art, wie das Einzelne im organischen Leibe zum Ganzen verbunden ist, denn so wenig dieser einzelne organische Theil im organischen Leib als einzelner gesetzt ist, ebensowenig auch im Absoluten das Einzelne als Einzelnes, und gleich wie ein organischer Theil dadurch, daß er, reell betrachtet, nicht einzeln ist, nicht aufhört ideell oder für sich selbst einzeln zu seyn, ebenso auch das Endliche, sofern es im Absoluten ist. Das Verhältniß von Endlichem zu Endlichem in diesem ist daher nicht das der Ursache und Wirkung, sondern das, welches der Theil eines organischen Leibes zu dem andern Einzelnen hat; nur daß jene Verknüpfung des Endlichen mit dem Unendlichen im Absoluten unendlich vollkommener ist als die in einem organischen Leib, denn ein jeder solcher enthält noch eine Möglichkeit, von der die Wirklichkeit außer ihm ist, und zu der er sich wie

die Urſache zur Wirkung verhält; auch er iſt nur Abbild eines Urbilds im Abſoluten, in welchem jeder Möglichkeit ihre Wirklichkeit und eben deßwegen auch jeder Wirklichkeit ihre Möglichkeit verknüpft iſt.

Eben darum nun, weil das wahre Univerſum von einer unendlichen Fülle, nichts in ihm außer dem anderen, getrennt, alles abſolut eins und ineinander iſt, dehnt es ſich in dem Abbild nothwendig in eine grenzenloſe Zeit aus, ſo wie jene Einheit des Möglichen und Wirklichen, die im organiſchen Leib ohne Zeit iſt, auseinander gezogen im Reflex zu ihrem Werden eine Zeit erforderte, die weder einen Anfang noch ein Ende haben könnte. So iſt alſo kein Endliches an ſich außer dem Abſoluten, und nur für ſich ſelbſt einzeln, denn im Abſoluten iſt, was im Endlichen ideal ohne Zeit, auch real, und wenn jenes Verhältniß von Möglichkeit das von Urſache und Wirkung iſt, ſo ſetzt es ſich ſelbſt dieſes Verhältniß, und wenn dieſes nicht ohne Zeit, ſo ſetzt es ſich ſelbſt ſeine Zeit, und zwar das, wovon es nur die Wirklichkeit ohne die Möglichkeit, als Vergangenheit, das, wovon es die Möglichkeit ohne die Wirklichkeit enthält, als Zukunft; das Setzende ſeiner Zeit alſo iſt ſein Begriff, oder die durch Beziehung auf ein einzelnes Reales beſtimmte Möglichkeit, die es enthält, und deren Beſtimmtheit ſowohl das Vergangene ausſchließt, als das, was zukünftig iſt. Im Abſoluten alſo ſind im Gegentheil Seyn und Nichtſeyn unmittelbar zuſammengeknüpft. Denn auch die nicht exiſtirenden Dinge und die Begriffe dieſer Dinge ſind in dem Ewigen nicht anders als wie die exiſtirenden Dinge und die Begriffe dieſer Dinge, nämlich auf eine ewige Weiſe enthalten. Hinwiederum ſind auch die exiſtirenden Dinge und die Begriffe dieſer Dinge im Abſoluten doch auf keine andere Weiſe als auch die nicht exiſtirenden Dinge und ihre Begriffe, nämlich in ihren Ideen. Alle andere Exiſtenz aber iſt Schein.

Der Begriff keines Einzelnen iſt in Gott getrennt vom Begriff aller Dinge, die ſind, waren oder ſeyn werden, denn dieſe Unterſchiede haben in Anſehung ſeiner ſelbſt keine Bedeutung. Die unendliche Möglichkeit z. B. im Begriff eines Menſchen iſt in ihm vereint nicht nur mit der unendlichen Wirklichkeit aller andern, ſondern auch alles deſſen,

was aus ihr selbst als wirklich hervorgeht, deßwegen das in ihm vorgebildete Leben des Einzelnen rein und unverworren und viel seliger ist als sein eignes Leben, denn auch das, was im Einzelnen unrein und verworren erscheint, dient doch in dem ewigen Wesen angeschaut zur Herrlichkeit und Göttlichkeit des Ganzen.

Wir werden also, o Freund, wenn wir von jener Einheit, die du selbst aufgestellt hast, den wahren und höchsten Sinn einsehen, dieselbe auf keine Weise wahrhaft im endlichen Erkennen anzutreffen meinen, sondern vielmehr weit darüber erhaben glauben müssen. Wir werden in dem Wesen jenes Einen, welches von allen Entgegengesetzten weder das eine noch das andere ist, den ewigen und unsichtbaren Vater aller Dinge erkennen, der, indem er selbst nie aus seiner Ewigkeit heraustritt, Unendliches und Endliches begreift in einem und demselben Akt göttlichen Erkennens: und das Unendliche zwar ist der Geist, welcher die Einheit aller Dinge ist, das Endliche aber an sich zwar gleich dem Unendlichen, durch seinen eignen Willen aber ein leidender und den Bedingungen der Zeit unterworfener Gott. Wie nun diese drei eins seyn können in Einem Wesen, und auch das Endliche als Endliches gleichwohl ohne Zeit bei dem Unendlichen sey, glaube ich gezeigt zu haben.

Lucian. Du hast uns, o Freund, tief in die Natur des Unbegreiflichen geführt; allein wie du von da zu dem Bewußtseyn zurückkehrtest, nachdem du es weit überflogen, verlangt mich zu sehen.

Bruno. Obwohl ich nicht weiß, o Bester, ob du mir aus jenem Ueberfliegen, wie du es nennst, des Bewußtseyns einen Vorwurf machst oder nicht, will ich doch sagen, daß ich es für keinen halte, denn erstlich sage mir, ob ich etwas anderes gethan habe, als die Idee, welche du als Princip aufgestellt hattest, in ihrem höchsten Sinn zu nehmen?

Lucian. Etwas anderes nun zwar nicht, dieses aber so, daß jene Einheit aufhört Princip des Wissens zu seyn, und eben dadurch auch, wie mir scheint, Princip der Philosophie, welche die Wissenschaft des Wissens ist.

Bruno. Ueber dieses zwar möchte ich mit dir wohl einig seyn,

ich fürchte aber, daß du nicht unter dem Wissen irgend ein untergeordnetes Wissen verstehest, das eben deßwegen auch ein untergeordnetes Princip fordert. Laß uns daher vor allem wissen, wo du das Wissen suchest.

Lucian. Das Wissen also setze ich eben in jene Einheit des Denkens und des Anschauens selbst, von der wir ausgegangen sind.

Bruno. Und hinwiederum bestimmest diese Einheit als Princip des Wissens?

Lucian. So ist es.

Bruno. Laß uns nun zusehn, o Freund, wie du dir diese Einheit denkst, insofern sie Princip des Wissens und insofern sie das Wissen selbst ist. Sage mir daher vorerst, ich bitte, willst du, daß Ideelles und Reelles im Princip des Wissens ebenso eines seyen, wie wir bestimmt haben, daß sie es im Absoluten sind, oder ob du diese Einheit, sofern sie in jenem ist, von anderer Art denkest? Von derselben? so sind wir nicht verschieden, und du wirst alsdann eben das vom Princip des Wissens behaupten, was wir vom Absoluten, allein dann möchtest du wohl mit mir, aber nicht mit dir selbst einig seyn. Denn ist dir im Princip des Wissens dieselbe absolute Einheit ausgedrückt, welche uns im Absoluten, so wirst du mit dem Wissen selbst das Wissen und das Bewußtseyn überfliegen.

Lucian. Du übersiehst, daß wir die Einheit zwar, sofern sie Princip des Wissens ist, als absolut, aber als absolut eben nur in ihrer Beziehung auf das Wissen selbst wissen, und als Princip des Wissens erkennen.

Bruno. Ich weiß nicht, ob ich dich verstehe. — Das Wissen als Einheit des Denkens und Anschauens ist Bewußtseyn. Das Princip aber des Bewußtseyns ist dieselbe Einheit, nur rein oder absolut gedacht; sie ist das absolute Bewußtseyn, jenes dagegen ist das abgeleitete oder begründete Bewußtseyn. Ist nun deine Meinung diese, daß wir keinen Grund haben im Philosophiren über das im begründeten Bewußtseyn gegebene reine Bewußtseyn hinauszugehen oder dieses überhaupt anders als in Bezug auf das Bewußtseyn, dessen Princip es ist, zu betrachten?

Lucian. Gar sehr aber ist dieß meine Meinung.

Bruno. Du behauptest also nothwendig auch, daß die Einheit im begründeten Bewußtseyn eine andere sey als im absoluten.

Lucian. Ebenso nothwendig, als es ist, daß überhaupt die Einheit im Princip eine andere sey als in dem, wovon es Princip ist.

Bruno. Die Einheit aber im absoluten Bewußtseyn ist dieselbe, wie die im Absoluten schlechthin betrachtet.

Lucian. Richtig.

Bruno. Die Einheit aber im Absoluten dachten wir absolut?

Lucian. Allerdings.

Bruno. Die im Wissen also als nicht absolut.

Lucian. Freilich.

Bruno. Sonach als relativ.

Lucian. Du hast ganz recht.

Bruno. Wenn aber relativ, so nothwendig auch beide, Ideelles und Reelles, als unterscheidbar.

Lucian. Nothwendig.

Bruno. Beide aber haben wir im Absoluten als ununterscheidbar, völlig indifferent gedacht.

Lucian. So haben wir.

Bruno. Wenn aber ununterscheidbar, schlechthin eins, so wird keine Bestimmung möglich seyn, durch die das eine, das Ideelle z. B., als Ideelles gesetzt wird, ohne daß durch dieselbe Bestimmung auch das andere, das Reelle, als Reelles gesetzt wird, und umgekehrt.

Lucian. Es ist nicht zu leugnen.

Bruno. Es wird also nie weder ein reines Ideelles noch ein reines Reelles gesetzt seyn?

Lucian. Nimmermehr.

Bruno. Sondern immer nur eine relative Einheit beider?

Lucian. Unstreitig.

Bruno. Wie also beide eins sind im Ewigen, so wird auch das eine nur an dem anderen, das Reelle nur am Ideellen, das Ideelle aber am Reellen sich trennen von der absoluten Einheit. Wo dieß

nicht ist, da ist auch weder das eine noch das andere, sondern es ist die absolute Einheit beider gesetzt. Bist du damit nun einverstanden?

Lucian. In alle Wege.

Bruno. So wirst du also auch die Unvermeidlichkeit davon einsehen, daß, sobald überhaupt eine relative Einheit gesetzt wird, z. B. also, daß das Reelle sich absondere an dem Ideellen, unmittelbar und nothwendig auch ihre entgegengesetzte, das Ideelle also, als abgesondert durch die Beziehung aufs Reelle, gesetzt wird, daß also, sowie nur überhaupt von der absoluten Einheit abgesehen wird, jene höchste Einheit auch nothwendig in zwei Punkte getrennt erscheinen müsse, den einen, wo durch das Reelle das Ideelle, den andern, wo durch das Ideelle das Reelle als solches gesetzt wird.

Lucian. Dieß alles ist unleugbar; auch läßt es sich unmittelbar nachweisen, daß, sowie überhaupt ein Bewußtseyn gesetzt wird, auch nur das meiner selbst, jene von dir bestimmte Trennung nothwendig ist.

Bruno. Das Wissen ist aber eine relative Einheit?

Lucian. So nahmen wir an.

Bruno. Es steht ihr also eine andere gegenüber.

Lucian. Auch dieses gebe ich zu.

Bruno. Wie nennst du das, was dem Wissen entgegensteht, das also, was ich nicht weiß?

Lucian. Das Seyn.

Bruno. Das Seyn also ist eine relative Einheit, wie das Wissen.

Lucian. Es folgt wohl.

Bruno. So wenig also wie das Wissen eine reine Idealität, so wenig das Seyn eine reine Realität.

Lucian. Richtig.

Bruno. Keine aber von beiden Einheiten ist etwas an sich, denn jede ist nur durch die andere.

Lucian. Es scheint.

Bruno. Es ist offenbar; denn du kannst so wenig ein Wissen setzen, ohne unmittelbar zugleich ein Seyn, als ein Seyn, ohne unmittelbar zugleich ein Wissen.

Lucian. Dieß ist offenbar.

Bruno. Keine von beiden Einheiten kann also das Princip der andern seyn.

Lucian. Keine.

Bruno. Das Wissen, sofern es relative Einheit ist, so wenig des Seyns, als das Seyn, sofern es relative Einheit ist, des Wissens.

Lucian. Zugestanden.

Bruno. Du kannst also auch keine dieser Bestimmtheiten in die andere auflösen; denn die eine steht und fällt mit der andern, so daß, die eine hinwegnehmend, du auch die andere aufhebst.

Lucian. Freilich, auch ist jenes nicht meine Meinung.

Bruno. Du willst vielmehr beide auflösen in das absolute Bewußtseyn.

Lucian. Getroffen.

Bruno. Absolutes Bewußtseyn aber ist die Einheit nur, sofern du sie als Princip der bestimmten relativen Einheit betrachtest, welche Wissen ist.

Lucian. Allerdings.

Bruno. Es ist aber kein Grund, die absolute Einheit vorzugsweise als Princip der einen von beiden relativen Einheiten zu betrachten, z. B. des Wissens, und in der auf diese Weise betrachteten Einheit die relativen Gegensätze aufzuheben, denn sie ist gleiches Princip beider, und entweder betrachtest du sie, auch in der Beziehung auf das Wissen, an sich, so ist kein Grund, sie überhaupt auf diese Beziehung einzuschränken, oder du betrachtest sie nicht an sich, so ist gleicher Grund, sie in der Beziehung auf die entgegenstehende relative Einheit zu betrachten, welche ebenso reell und von gleicher Ursprünglichkeit ist mit dieser. Warum also machst du jene Einheit, anstatt sie nur in der Beziehung auf das Wissen zu erkennen, nicht vielmehr allgemein, allgegenwärtig, allumfassend, und verbreitest sie über alles? Erst dann werde ich glauben, daß du sie wahrhaft an sich erkennest und die intellektuelle Anschauung von ihr habest, wenn du sie auch von der Beziehung auf das Bewußtseyn befreit haben wirst. In den Dingen siehest du nichts als

die verſchobenen Bilder jener abſoluten Einheit, und ſelbſt im Wiſſen, ſofern es eine relative Einheit iſt, ſiehſt du nichts anderes als ein nur nach anderer Richtung verzogenes Bild jenes abſoluten Erkennens, in welchem ſo wenig das Seyn durch das Denken als das Denken durch das Seyn beſtimmt iſt.

Lucian. Hierüber möchten wir uns nun wohl verſtehen, o Freund, denn auch wir haben die Philoſophie an das Bewußtſeyn zurückgewieſen nur der Einſicht wegen, daß jene Gegenſätze des Wiſſens und Seyns, oder wie wir ſie ſonſt ausdrücken wollen, außerhalb des Bewußtſeyns keine Wahrheit haben, daß, abgeſehen vom Bewußtſeyn, ſo wenig ein Seyn als ſolches als ein Wiſſen als ſolches ſey. Da nun auf der Verſchiebung oder relativen Trennung und Wiederherſtellung jener Einheit, wie du ſelbſt ſagſt, alles dasjenige beruht, was insgemein für reell gehalten wird, jene Trennung aber ſelbſt nur ideell und im Bewußtſeyn gemacht wird, ſo ſiehſt du, warum dieſe Lehre Idealismus iſt, nicht weil ſie das Reelle von dem Ideellen beſtimmt, ſondern weil ſie den Gegenſatz beider ſelbſt bloß ideell ſeyn läßt.

Bruno. Dieſes ſehe ich allerdings ein.

Lucian. Allein, o Freund, daß jene Trennung in Anſehung der höchſten Idee ohne Wahrheit ſey, darüber ſind wir zwar einig, allein eben wie jenes Heraustreten aus dem Ewigen, mit dem das Bewußtſeyn verknüpft iſt, ſelbſt nicht nur als möglich, ſondern als nothwendig eingeſehen werden könne, dieſes haſt du noch keineswegs dargethan, ſondern völlig unberührt gelaſſen.

Bruno. Mit Recht forderſt du, daß ich hiervon rede. Denn du zwar, indem du die abſolute Einheit urſprünglich ſchon in der Beziehung auf die relative Einheit des Wiſſens erkannt wiſſen willſt, entgehſt jener Frage, welche nur ein beſonderer Fall der allgemeinen Unterſuchung der Abkunft des Endlichen aus dem Ewigen iſt. Deine Meinung alſo ſcheint dieſe zu ſeyn, o Beſter, daß ich von dem Standpunkte des Ewigen ſelbſt aus, und ohne daß ich außer der höchſten Idee etwas anderes vorausſetze, zu dem Urſprung des wirklichen Bewußtſeyns und der mit ihr zugleich geſetzten Abſonderung und Trennung

gelange. Denn auch dieſe Trennung, zuſammt dem, was mit ihr geſetzt wird, iſt wieder begriffen in jener Idee, und wie das Einzelne auch die Kreiſe ſeines Daſeyns erweitere, hält und faßt ſie dennoch jene Ewigkeit, und keiner überſchreitet den ehernen Ring, der um alle gelegt iſt.

So erinnere dich dann, daß wir in jener höchſten Einheit, die wir als den heiligen Abgrund betrachten, aus dem alles hervorgeht und in den alles zurückkehrt, in Anſehung welcher das Weſen auch die Form, die Form auch das Weſen iſt, vorerſt zwar die abſolute Unendlichkeit ſetzen, dieſer aber nicht entgegen, ſondern ſchlechthin angemeſſen, genügend, weder ſelbſt begrenzt noch jene begrenzend das zeitlos gegenwärtige und unendliche Endliche, beide als Ein Ding, ſelbſt nur im Erſcheinenden unterſcheidbar und unterſchieden, der Sache nach völlig eins, doch dem Begriff nach ewig verſchieden, wie Denken und Seyn, ideal und real. In dieſer abſoluten Einheit aber, weil in ihr, wie gezeigt, alles vollkommen und ſelbſt abſolut iſt, iſt nichts von dem andern unterſcheidbar, denn die Dinge unterſcheiden ſich nur durch ihre Unvollkommenheiten und die Schranken, welche ihnen durch die Differenz des Weſens und der Form geſetzt ſind; in jener allervollkommenſten Natur aber iſt die Form dem Weſen jederzeit gleich, weil das Endliche, welchem allein eine relative Verſchiedenheit beider zukommt, in ihm ſelbſt nicht als endlich, ſondern unendlich, enthalten iſt, ohne allen Unterſchied beider.

Weil aber das Endliche, obſchon reeller Weiſe dem Unendlichen völlig gleich, doch ideell nicht aufhört endlich zu ſeyn, ſo iſt in jener Einheit gleichwohl auch wieder die Differenz aller Formen, nur in ihr ſelbſt ungetrennt von der Indifferenz, inſofern in Anſehung ihrer ſelbſt nicht unterſcheidbar, jedoch ſo enthalten, daß für ſich ſelbſt jedes aus ihr ſich ein eignes Leben nehmen, und, ideell zwar, in ein unterſchiedenes Daſeyn übergehen kann. Auf dieſe Weiſe ſchläft wie in einem unendlich fruchtbaren Keim das Univerſum mit dem Ueberfluß ſeiner Geſtalten, dem Reichthum des Lebens und der Fülle ſeiner, der Zeit nach endloſen, hier aber ſchlechthin gegenwärtigen, Entwicklungen, in jener

ewigen Einheit, Vergangenheit und Zukunft, beide endlos für das Endliche, hier beisammen, ungetrennt, unter einer gemeinschaftlichen Hülle. Wie nun das Endliche in jener absoluten Ewigkeit, die wir mit andern auch Vernunftewigkeit nennen können, begriffen sey, ohne daß es für sich selbst aufhöre endlich zu seyn, habe ich früher genug begreiflich gemacht, o Freund. Ist also das Endliche, obwohl für sich selbst endlich, gleichwohl bei dem Unendlichen, so ist es auch als Endliches, mithin nicht zwar in Ansehung des Unendlichen, aber für sich selbst relative Differenz des Idealen und Realen, und setzt mit dieser Differenz erstens sich selbst und seine Zeit, hernach auch die Wirklichkeit aller Dinge, deren Möglichkeit in seinem eignen Begriff enthalten ist.

Doch dieses wirst du noch unmittelbarer einsehen aus dem, was du selbst zuvor zugegeben, nämlich daß die Einheit des Denkens und Anschauens allgegenwärtig sey, allgemein, woraus folgt, daß kein Ding oder Wesen seyn könne ohne diese Untrennbarkeit, und keines als dieses bestimmte ohne bestimmte Gleichheit des Denkens und Anschauens, und nachdem du dieses als Differenz, jenes aber als Indifferenz bestimmt hast, keines, an dem nicht als Ausdruck des Anschauens Differenz, als Ausdruck des Denkens Indifferenz angetroffen würde, und jenem zwar das, was wir Leib, diesem aber das, was wir Seele nennen, entspräche.

So sind also alle in jener zeitlosen Endlichkeit, die bei dem Unendlichen ist, von Ewigkeit begriffenen Dinge unmittelbar durch ihr Seyn in den Ideen auch belebt, und mehr oder weniger des Zustandes fähig gemacht, durch welchen sie sich für sich selbst, aber nicht für das Ewige losſagen von jener und zu dem zeitlichen Daseyn gelangen. Du wirst also nicht glauben, daß die einzelnen Dinge, die vielfältigen Gestalten der lebenden Wesen, oder was du sonst unterscheidest, wirklich so getrennt, als du sie erblickest, im Universum an und für sich selbst enthalten seyen, vielmehr, daß sie bloß für dich sich absondern, ihnen selbst aber und jedem Wesen die Einheit in dem Maße sich aufschließe, in welchem es sich selbst von ihr abgesondert hat; z. B. der Stein, den du siehest, ist in der absoluten Gleichheit mit allen Dingen, für ihn

auch sondert sich nichts ab oder tritt hervor aus der verschlossenen Nacht; dagegen dem Thier, dessen Leben in ihm selbst ist, öffnet sich mehr oder weniger, je mehr oder weniger individuell sein Leben ist, das All, und schüttet endlich vor dem Menschen alle seine Schätze aus. Nimm jene relative Gleichheit hinweg, und du siehst alles wieder zusammengehen in Eins.

Scheint es dir aber nicht, daß eben diese Betrachtung uns davon überzeugen könne, wie das Daseyn aller Wesen aus einem und demselben Grund eingesehen werden könne, daß also nur Eine Formel sey für die Erkenntniß aller Dinge, nämlich, daß jedes Ding mit dem relativen Gegensatz des Endlichen und Unendlichen sich absondere von der Allheit, in dem aber, wodurch es beide vereint, das Gepräge und gleichsam ein Abbild des Ewigen an sich trage, denn weil die Einheit des Endlichen und Unendlichen, Reellen und Ideellen, in ihrer Vollkommenheit die ewige Form, und als Form zugleich das Wesen des Absoluten ist, so nimmt das Ding, wo es in ihm zu jener relativen Einheit kommt, einen Schein desjenigen mit sich, in welchem die Idee auch die Substanz, die Form das schlechthin Reelle ist.

Die Gesetze sonach alles Endlichen lassen sich ganz allgemein aus jener relativen Gleichheit und Entgegensetzung des Endlichen und Unendlichen einsehen, welche zwar, wo sie lebendig ist, Wissen heißt, in ihrem Ausdruck aber an den Dingen der Art nach dieselbe ist, welche im Wissen.

Doch dieses sage ich im Allgemeinen, und wenn es jemand ohne die Anwendung auf das Einzelne nicht allzu klar fände, würde es mich wenig verwundern.

Von dem sichtbaren Universum nun und der Körperwerdung der Ideen, scheint es mir, daß also gedacht werden müsse.

In dem, was du das Anschauen genannt hast, ist an sich keine Differenz, sondern nur, sofern es dem Denken entgegengesetzt ist. An und für sich nun aller Form und Gestalt ledig, ist es aller empfänglich, vom unendlichen Denken mit allen Formen und Verschiedenheiten der Dinge von Ewigkeit befruchtet, ihm aber unendlich angemessen, mit

ihm zur absoluten Einheit verknüpft, in der alle Mannichfaltigkeit sich vertilgt, und, weil sie alles enthält, eben deßwegen nichts Unterscheidbares enthalten seyn kann. Nur also in Ansehung des einzelnen Dings selbst, nicht aber in Ansehung dessen, worin das Denken und Anschauen, wie du sagst, eins ist, sondert sich Anschauen und Denken ab zum Gegensatz (denn nur in jenem ist das Anschauen nicht genügend dem Denken); indem es sich aber absondert, zieht es das, worin beide eins sind, die Idee, mit in die Zeitlichkeit, welche dann als das Reale erscheint und, anstatt daß sie dort das Erste, hier das Dritte ist.

Weder aber das Denken ist an sich der Zeitlichkeit unterworfen noch das Anschauen, sondern jedes nur durch seine relative Trennung und Vereinigung von und mit dem andern. Denn wie uns schon von den Alten überliefert worden ist, so ist das, was in Ansehung aller Dinge der Differenz empfänglich, das mütterliche Princip, der Begriff aber oder das unendliche Denken das väterliche, das Dritte aber, was aus beiden hervorgegangen ist, ist entstanden und hat die Art eines Entstandenen, der Natur aber beider gleich theilhaftig und in sich wieder Denken und Seyn auf vergängliche Weise verknüpfend, ahmt es die absolute Realität täuschend nach, aus der es seinen Ursprung genommen, für sich selbst aber ist es nothwendig einzeln, einzeln indeß und dieses Bestimmte nur durch den relativen Gegensatz des Reellen und Idealen, deren keines für sich, jedes aber durch das andere sterblich gemacht, auch das Ding selbst oder das Reale der Zeitlichkeit überliefert.

Das Entstandene also ist nothwendig und ins Unendliche endlich, aber es ist dieß nur in Beziehung. Denn wahrhaft für sich existirt nie das Endliche, sondern nur die Einheit des Endlichen mit dem Unendlichen. Jenes Endliche also für sich betrachtet, ist mit dem, wodurch es reell ist, wiederum diese Einheit selbst, mit dem aber, was an ihr Form ist, die relative Einheit des Endlichen und Unendlichen. Je vollkommener nun ein Ding ist, desto mehr bestrebt es sich, schon in dem, was an ihm endlich ist, das Unendliche darzustellen, um auf diese Weise

das an sich Endliche dem an und für sich Unendlichen so viel möglich gleich zu machen. Je mehr nun das Endliche an einem Wesen von der Natur des Unendlichen hat, desto mehr nimmt es auch von der Unvergänglichkeit des Ganzen an, desto dauernder und bleibender, in sich vollendeter erscheint es, und unbedürftiger dessen, was außer ihm ist.

Von dieser Art sind die Gestirne und alle Weltkörper, deren Ideen von allen, die in Gott sind, die vollkommensten sind, weil sie am meisten jenes Seyn des Endlichen bei dem Unendlichen in Gott ausdrücken.

Verstehe aber unter Weltkörper die erste Einheit eines jeden selbst, aus welcher erst diese Mannichfaltigkeit und Getrenntheit der einzelnen Dinge auf ihm auf gleiche Weise hervorgegangen ist, wie aus der absoluten Einheit die unendliche Mannichfaltigkeit aller Dinge. Da also jeder Weltkörper das ganze Universum in sich darzustellen nicht nur bestrebt ist, sondern es wirklich darstellt, so sind auch alle zwar unendlicher Verwandlungen gleich einem organischen Leibe fähig, an sich selbst aber unverderblich und unvergänglich, frei ferner, unabhängig wie die Ideen der Dinge, losgelassen, sich genügend, mit Einem Wort selige Thiere und, verglichen mit sterblichen Menschen, unsterbliche Götter.

Um aber die Art zu begreifen, wie sie dieß seyen, merke Folgendes.

Die Idee eines jeden ist absolut, befreit von der Zeit, wahrhaft vollkommen. Das aber, was in der Erscheinung das Endliche an ihnen mit dem Unendlichen vereint und jene abgeleitete Realität hervorbringt, von der wir schon früher gesprochen, ist das unmittelbare Abbild der Idee selbst, welches, so wenig wie diese der Differenz fähig, auf ewig gleiche Weise das Allgemeine in das Besondere, das Besondere in das Allgemeine setzt. An sich zwar ist es Einheit schlechthin, nicht entstanden noch bedingt, in der Beziehung aber auf Gegensatz bringt es Einheit hervor.

Der Gegensatz nun, wie du weißt, ist der des Endlichen und Unendlichen. Und das Endliche selbst zwar verhält sich zu dem Unendlichen wieder wie Differenz zur Indifferenz.

Dem Endlichen aber für sich kommt keine Realität zu, vielmehr hat es zu der Substanz ein solches Verhältniß, daß es erst mit seinem Quadrat vervielfacht ihr gleich kommt. Was ich aber unter seinem Quadrat verstehe, wirst du zwar zum Theil schon aus dem Vorhergehenden errathen können, und wird dir auch nachher noch deutlicher werden.

Dem nämlich, was wir an den Dingen das Endliche genannt haben, ist das Unendliche entgegengesetzt. Dieses nun, sofern es sich unmittelbar auf jenes Endliche bezieht, ist auch nur das Unendliche dieses Endlichen: nicht die unendliche Einheit alles Endlichen, sondern die relative Einheit dieses Endlichen, oder der Begriff, der sich unmittelbar nur auf dieses, als die Seele desselben, bezieht.

Diese relative Einheit, welcher als dem Allgemeinen in einem jeden Ding das Endliche als das Besondere verknüpft wird durch das, worin Einheit und Gegensatz ungetrennt sind, ist es, wodurch das Ding sich absondert von der Allheit der Dinge, und in seiner Absonderung beharrend, ewig dasselbe, von andern verschiedene, nur sich selbst gleiche, ist.

Die erste Bedingung aber, unter welcher das an und für sich Unendliche das Unendliche dieses Endlichen, mit Ausschluß alles anderen, seyn kann, ist, daß dieses Endliche selbst schlechthin endlich, nicht unendlich, sey.

Nicht nur aber ist das Unendliche hier in der Beziehung auf das Endliche gesetzt, sondern auch das, was beide verknüpft, und von dem wir angenommen haben, daß es ein Abbild des Ewigen sey.

Das aber, was aus der Beziehung des Endlichen, Unendlichen und Ewigen auf das Endliche entspringt, wenn jene beiden zwar absolut gleich werden, ist der Raum, das ewig ruhige, nie bewegte Bild der Ewigkeit. Der Begriff aber, der sich unmittelbar auf das Endliche bezieht, ist an dem Ding ausgedrückt durch die erste Dimension oder die reine Länge. Denn daß die Linie in der Ausdehnung dem Begriff im Denken entspreche, wirst du auch daraus erkennen, erstens, daß sie für sich betrachtet unendlich, und in sich keinen Grund der Endlichkeit

enthält, ferner auch daraus, daß sie der höchste und reinste Absonderungsakt von der Allheit des Raumes, die Seele aller Figuren ist, weßhalb die Geometer, unfähig sie aus der Allheit abzuleiten oder entstehen zu lassen, sie fordern, gleichsam um anzuzeigen, daß sie vielmehr eine Handlung sey als ein Seyn.

Jener Akt nun der Absonderung ist gleichsam das Trübende der allgemeinen Einheit, und mit ihm schlägt alles sich als Besonderes nieder aus dem, worin nichts unterscheidbar; denn da die Einheit in ihm eine relative und der Besonderheit entgegengesetzt wird, so kann in derselben auch nicht die absolute, sondern nur die relative Gleichheit von Subjekt und Objekt gesetzt werden.

Der Ausdruck nun davon an dem Dinge ist dasjenige an ihm, wodurch es mit sich selbst eins ist und ebenso zusammenhängt, wie wir sehen, daß wegen der relativen Gleichheit der Natur das Eisen sich an den Magnet und jedes Ding an das hängt, was ihm am nächsten verwandt oder seiner Natur am ähnlichsten ist.

Allein weil die relative Einheit nicht existiren kann als in der Beziehung auf ein einzelnes Endliches oder die Differenz, so ist mit der ersten Dimension nothwendig die zweite vereinigt.

Du siehest also, daß so, wie die absolute Einheit des Gegensatzes und der Einheit das Ewige ist, so das, wo die Einheit und der Gegensatz, und das, worin beide vereinigt, unterschieden werden, das Entstandene ist. Das auseinandergezogene Bild also der innern Verhältnisse des Absoluten ist das Gerüste der drei Dimensionen, deren absolute Gleichheit der Raum ist. Doch dieses wird durch die Folge noch klarer werden.

Der Begriff also, sagten wir, sofern er sich unmittelbar nur auf dieses bestimmte Endliche bezieht, sey auch selbst endlich und nur die Seele dieses Einzelnen. An sich aber ist er unendlich. Zu dem unendlichen Begriff nun verhält sich das Endliche wie die Wurzel zu ihrem Quadrat. Sofern er nun als unendlich außer dem Dinge liegt, insofern, da dieses die Zeit nicht in sich selbst hat, ist es der Zeit nothwendig unterworfen.

Denn von dem unendlichen Denken ist ein stets bewegtes, ewig frisches, harmonisch fließendes Bild die Zeit, und jene relative Gleichheit eines Dings ist selbst der Ausdruck der Zeit an ihm. Wo also jene lebendig, unendlich, thätig wird und als solche hervortritt, ist sie die Zeit selbst, und in uns zwar das, was wir das Selbstbewußtseyn nennen. An dem Ding aber, sofern ihm nicht der unendliche Begriff absolut verbunden ist, ist von jener lebendigen Linie nur der todte Ausdruck, der Akt selbst aber, der sich an ihm durch die Einheit, die es mit sich selbst hat, ausdrückt, bleibt im Unendlichen verborgen.

Durch diese Art der Einheit also, sich selbst gleich und auf diese Weise Subjekt und Objekt von sich selbst zu seyn, ist das Ding, wie es der Zeit, auch dem Geradlinigen untergeordnet.

Es ist nun aber bloß für sich selbst oder ideell einzeln und außer dem unendlichen Begriff, reell aber nur durch das, wodurch es jenem verbunden und in die Allheit der Dinge aufgenommen wird.

Sofern es nun bloß die relative Gleichheit mit sich selbst behauptet, wird ihm das Allgemeine und das Besondere nicht anders als wie die Linie dem Winkel, mithin zum Dreieck verbunden.

Sofern es aber dem unendlichen Begriff der Dinge verknüpft wird, welches sich zu dem Endlichen an ihm wie das Quadrat zu seiner Wurzel verhält, kann ihm jener nur als das Quadrat von ihm verknüpft werden.

Verknüpft werden indeß kann es ihm nur durch das, worin das Allgemeine und Besondere absolut eines sind, und welches für sich selbst, wie du weißt, keiner Differenz fähig ist; das Ding also, da es als ein solches, nur durch den Gegensatz des Allgemeinen und des Besonderen existirt, ist jenem Einen, welches ohne Gegensatz, nicht gleich, oder es selbst, sondern, abgesondert von ihm, vielmehr im Differenzverhältniß mit ihm. Daher jenes in Ansehung des Dings nicht als das, was existirt, erscheint, sondern als das, was Grund von Existenz ist.

Wird aber das Quadrat mit dem, wovon es das Quadrat ist, vervielfacht, so entsteht der Würfel, welcher das sinnliche Abbild der

Idee oder der absoluten Einheit des Gegensatzes und der Einheit selbst ist.

Doch dieses wirst du auch auf folgende Weise weiter begreifen.

Das erscheinende Reale kann ebenso wie das wahre nur ein solches seyn, welches Unendliches und Endliches verknüpft. Denn sowohl die Einheit für sich als die Differenz für sich sind bloß ideelle Bestimmungen, und nur so viel ist reell an den Dingen, als an ihnen von der Einheit jener beiden ausgedrückt ist. Da nun jene an den Dingen durch die erste, diese durch die zweite Dimension dargestellt wird, so muß die Einheit beider sich durch dasjenige am vollkommensten ausdrücken, worin die beiden ersten sich auslöschen, welches die Dicke oder die Tiefe ist.

Jenes Princip nun, zu welchem die Dinge zwar im Differenzverhältniß erscheinen, und welches die Seele oder den Ausdruck des unendlichen Denkens an ihnen dem Leibe verknüpft, ist die Schwere; unterworfen jedoch sind sie ihr nur insofern, als die Zeit nicht in sie selbst fällt und in ihnen lebendig wird. Insofern dieß aber ist, sind sie selbständig, lebendig, frei, selbst absolut wie die Weltkörper.

Die Schwere indeß (denn dieses ist nöthig vorauszuwissen), welche unaufhörlich die Differenz in die allgemeine Indifferenz aufnimmt, ist an sich untheilbar, daher, wie auch ein sinnliches Ding getheilt werde, doch die Schwere nicht getheilt und an sich weder vermehrt noch vermindert wird; von einer solchen Natur ferner, daß sie die Indifferenz des Raums und der Zeit ist, kann sie keinem von beiden entgegengesetzt seyn, und mit zunehmendem Raum (welcher Ausdruck der Differenz) weder abnehmen, noch mit abnehmendem zunehmen. Je mehr auch ein Ding sich absondert von der Allheit, desto weniger Verlangen zwar oder Bestreben ist in ihm, ideell betrachtet, zur Einheit aller zurückzukehren, die Schwere aber ändert sich dadurch nicht, und ist, unbewegt, gleich gegen alle.

Was nun die Dinge für das bloß Geradlinige und den endlichen Begriff bestimmt, ist der unorganische Antheil, was ihnen aber Gestalt gibt, oder sie für das Urtheil und die Aufnahme des Besonderen ins

Allgemeine bestimmt, der organische, das aber, wodurch sie die absolute Einheit des Allgemeinen und Besonderen ausdrücken, der vernünftige.

Daher, was wir an einem jeden Dinge zu seiner Wirklichkeit erfordern, durch drei Stufen oder Potenzen ausgedrückt werden kann, so daß jegliches Ding das Universum nach seiner Weise darstellt.

Das Dritte aber an den einzelnen Dingen sey an sich das Erste, haben wir zuvor festgesetzt; für sich höchste Reinheit, ungetrübte Klarheit, getrübt an den Dingen durch das, was wir bisher Einheit und Gegensatz genannt haben, was wir aber, wenn es lebendig ist, Selbstbewußtseyn und Empfindung nennen können.

Die reale Dimension jedoch ist allein die Vernunft, welche das unmittelbarste Abbild des Ewigen ist, der absolute Raum aber nur in der Beziehung auf Differenz. Die relative Einheit und der Gegensatz aber, indem sie, wie schon gesagt, bloße Formbestimmungen sind, machen die reine Einheit eben dadurch, daß sie sie trüben, den Raum erfüllend.

Jedoch bisher habe ich das Meiste von den unvollkommeneren Dingen geredet, die den unendlichen Begriff außer sich haben, jetzt aber wende dich zur Betrachtung der vollkommeneren, welche andere zwar Weltkörper nennen, wir aber sinnige und verständige Thiere nennen wollen. Denn offenbar ist, daß ihnen ihre Zeit eingeboren und der unendliche Begriff als die Seele zugegeben sey, welche ihre Bewegungen lenkt und ordnet.

In dem nämlich, was an ihnen endlich ist, das Unendliche darstellend, drücken sie die Idee als Idee aus, und leben auch, nicht wie dem Begriff unterworfene Dinge ein abhängiges und bedingtes, sondern ein absolutes und göttliches Leben.

Wie aber in dem Endlichen, was bei dem an und für sich selbst Unendlichen von Ewigkeit ist, Unzähliges von unendlicher Fülle enthalten seyn könne, welches selbst wieder die Einheit ist, worin die Macht unzähliger Dinge sich verbündet, wird dir nicht unbegreiflich seyn nach dem, was wir zuvor auch festgesetzt haben. Nach demselben Gesetz aber, nach welchem Eines sich absondert von der höchsten Einheit, theilt

es auch, selbst wieder unendlich vieler Dinge genesen, die Vollkommenheit der ersten Einheit, und athmet in unzählige Wesen aus, was es sich selbst von oben genommen.

Auf diese Weise hat alles, was ist, eine Einheit, aus der es seinen Ursprung gewonnen, und von der es getrennt ist durch die relative Entgegensetzung des Endlichen und Unendlichen in ihm selbst, indeß auch jene Einheit wieder aus einer höheren entsprossen ist, welche die Indifferenz aller Dinge enthält, die in ihr begriffen sind.

Entweder hat nun ein Ding das Seyn in sich selbst und ist sich selbst die Substanz, welches nur dann möglich ist, wenn das Endliche in ihm dem Unendlichen gleich ist, so daß es, in seiner Absonderung zwar, gleichwohl das Universum in sich darstellen kann, oder es ist nicht sich selbst die Substanz, so ist es beständig gezwungen da zu seyn, wo es allein seyn kann, und zu der Einheit zurückzukehren, aus der es genommen ist.

Die reine Differenz nun an einem Ding oder das rein Endliche ist das, wodurch überhaupt der Schein einer Idee in den Raum fällt, von der wahren Idee aber ein solcher Theil, daß er erst dreimal mit sich selbst vervielfacht ihr gleichkommt, und da ferner die Größe jener Differenz auch die Größe der Entfernung eines Dings im Raum von dem Abbilde seiner Einheit bestimmt, so hat auch diese zu dem wahren den Raum füllenden Abbilde dasselbe Verhältniß, welches die reine Differenz zu der Idee selbst hat.

Die Entfernung aber ist entweder reell oder bloß ideell, ideell aber immer, wo ein Ding nicht sich selbst die Substanz ist, denn auch die mannichfaltigen Dinge, welche du zu einem Ganzen, wie die Erde, verbunden siehst, sind gegen sie als die Einheit, doch jedes aus einer bestimmten Entfernung schwer, welches denn die Größe ihres besonderen Schwerseyns bestimmt.

Die Zeit nun, die lebendige Einheit, wird, wie du weißt, in der Schwere der Differenz verbunden, aus der Verbindung aber der Einheit mit der Differenz entspringt das Maß der Zeit, die Bewegung; wo also ein Ding nicht die Substanz in sich selbst hat, bewegt es sich

nothwendig gegen das, worin ihm das Seyn ist, dieses aber so, daß die Zeit der Bewegung nicht der Entfernung (welche der sinnliche Ausdruck der Differenz), sondern dem Quadrat der Entfernung gleich sey, daher umgekehrt, indem es sich gegen das bewegt, in welchem es ist, die Zeiten sich vermindern, und die Räume ihren Quadraten gleich werden.

Das Vollkommenere nun betreffend, welches das Seyn und das Leben in ihm selbst hat, so hört die Differenz, oder was an ihm rein endlich ist, nicht auf, dem Unendlichen dem Begriff nach entgegengesetzt zu seyn, obgleich es reell und in Ansehung der Substanz ihm absolut gleich ist. Sofern es nun ideell entgegengesetzt dem Unendlichen, verhält sich dieses zu ihm als sein Quadrat, und insofern auch bestimmt es jenem, von dem es das Endliche ist, die Linie seiner Entfernung von dem Abbilde der Einheit. Reell aber oder in Ansehung dessen, welches sich selbst das Leben, ist das Endliche dem Unendlichen in ihm auf solche Weise verbunden, daß dieses zu jenem sich nicht mehr als sein Quadrat, sondern wie völlig Gleiches zu völlig Gleichem verhält.

Hinwiederum kann jenes nur dadurch sich selbst die Substanz seyn, daß die Linie seiner Entfernung in ihm lebendig wird, lebendig aber wird sie nur dadurch, daß die Differenz oder das rein Endliche an ihm dem unendlichen Begriff gleich wird, welcher, da er die Zeit ist, der Entfernung vereint, diese zum Umlauf macht.

Auf diese Weise sind den Sphären ihre Zeiten eingepflanzt worden, sie selbst aber durch ihre himmlische Natur angewiesen, durch kreisende Bewegungen das Sinnbild des Alls zu seyn, das sich ausbreitend in alle Naturen, doch stets zurückkehrt wieder in seine Einheit.

Denn das, wodurch sie sich absondern und entfernen von dem Abbild ihrer Einheit, und das, wodurch sie aufgenommen werden in den unendlichen Begriff, ist in ihnen nicht getrennt, wie in den irdischen Dingen, oder in streitende Kräfte gesondert, sondern harmonisch verknüpft, und wie sie allein wahrhaft unsterblich sind, genießen sie allein auch in dem abgesonderten Daseyn die Seligkeit des Universums.

In ihrem Umlauf selbst aber, welcher die Vertilgung alles

Gegensatzes und die reine Einheit, die absolute Selbständigkeit selbst ist, athmen sie den göttlichen Frieden der wahren Welt und die Herrlichkeit der ersten Beweger.

Merke also, o Freund, den Sinn der Gesetze, die ein göttlicher Verstand uns enthüllt zu haben scheint.

Ein Wesen, welches selbständig, gottgleich, ist nicht der Zeit untergeordnet, sondern zwingt diese, ihm unterwürfig zu seyn, und macht sie sich selbst unterthan. Das Endliche ferner an sich dem Unendlichen gleichsetzend, mäßigt es die gewaltige Zeit, so daß sie, nicht mehr mit dem, wovon sie das Quadrat ist, sondern mit sich selbst vervielfacht, der wahren Idee gleich wird. Aus dieser Mäßigung der Zeit entspringt das himmlische Maß der Zeit, jene Bewegung, in welcher Raum und Zeit selbst als die völlig gleichen Größen gesetzt werden, die, sich selbst vervielfacht, jenes Wesen göttlicher Art erzeugen.

Den Umlauf selbst also denke als schlechthin ganz, einfach, nicht als zusammengesetzt, sondern als absolute Einheit, von der jenes, wodurch ein Ding in der Einheit ist, und welches insgemein Schwere genannt wird, und das, wodurch es in sich selbst ist, und welches als das Entgegengesetzte der Schwere angesehen wird, die völlig gleichen Formen sind, beide dasselbe Ganze, Ein Ding; denn weder kann ein Ding, indem es in der Einheit ist, von ihr entfernt in sich selbst seyn, noch, indem es in sich selbst ist, in der Einheit seyn als dadurch, daß das Endliche in ihm dem Unendlichen absolut verknüpft wird; einmal aber auf solche Weise verknüpft, können diese nie und auf keine Weise sich trennen, und, was wir an dem Bewegten auch unterscheiden, ist nie das eine oder das andere, sondern immer und nothwendig die Einheit selbst des Endlichen und Unendlichen.

Keine der Sphären also wird durch etwas anderes als ihre eigne angeborene Vortrefflichkeit, welche darin besteht, daß sie das, wodurch sie abgesondert ist, zur absoluten Einheit selbst, und hinwiederum die Einheit selbst zu dem, wodurch sie abgesondert ist, zu machen weiß, von ihrer Einheit weder entfernt noch ihr verbunden.

Wenn nun das von sich selbst Bewegte auf eine solche völlig gleiche

Weise die Differenz an sich in die Indifferenz aufnehmen, und hinwiederum die Indifferenz in seine Differenz setzen könnte, entstünde diejenige Figur, welche der vollkommenste Ausdruck der Vernunft, der Einheit des Allgemeinen und des Besonderen ist, die Kreislinie.

Wäre diese Form allgemein, so würden jene himmlischen Thiere in gleichen Zeiten völlig gleiche Bogen beschreiben, und jene Differenz des Raumes und der Zeit, welche du in der Bewegung des Einzelnen gegen seine Einheit, im Fall, gesehen hast, wäre völlig vertilgt.

Allein dann wären alle gleich vollkommen; die ungeborene Schönheit aber, die sich in ihnen enthüllt, wollte allgemein, daß an dem, wodurch sie sichtbar würde, eine Spur des Besonderen zurückbliebe, damit auf diese Weise auch die sinnlicheren Augen sie erblickten, welche sie an besondern Dingen erkennend entzückt werden, die unsinnlichen aber zurückschließend von dieser in der Differenz selbst ausgedrückten und unvertilgbaren Einheit, zu der Anschauung der absoluten Schönheit und ihres Wesens an und für sich selbst gelangten.

Deßwegen auch, indem sie ihr Angesicht an dem Himmel für sinnliche Augen entschleierte, wollte sie, daß jene absolute Gleichheit, welche die Bewegungen der Sphären lenkt, in zwei Punkte getrennt erschiene, in deren jedem zwar dieselbe Einheit der Differenz und der Indifferenz ausgedrückt sey, in dem einen aber die Differenz der Indifferenz, in dem andern die Indifferenz der Differenz gleich werde, die wahre Einheit also, zwar der Sache, jedoch nicht dem Schein nach, gegenwärtig sey.

Auf diese Weise geschieht es erstens, daß die Sphären in Linien sich bewegen, welche in sich selbst zwar zurückkehren, wie die Kreislinie, aber nicht wie diese sich um Einen Mittelpunkt, sondern um zwei getrennte Brennpunkte beschreiben, die sich wechselseitig das Gleichgewicht halten, und deren einen zwar das leuchtende Abbild der Einheit füllt, aus der sie genommen sind, der andere aber die Idee eines jeden ausdrückt, sofern er sich selbst das All und absolut und selbständig ist, damit so in der Differenz selbst die Einheit und das eigne Verhängniß einer jeden erkannt werde, als besonderes Wesen absolut, und als absolut ein Besonderes zu seyn.

Allein weil die Differenz nur für die Erscheinung, wahrhaft aber oder an sich keine seyn sollte, so sind jene himmlischen Geschöpfe durch eine wahrhaft göttliche Kunst gelehrt worden, den Lauf ihrer Bewegungen jetzt zu mäßigen und anzuhalten, jetzt ihrem einwohnenden Triebe freier zu folgen, und, damit auf diese Art Zeiten und Räume wieder gleich würden, und die Entfernung, welche nur durch ihre Gleichheit mit der eingeborenen Zeit lebendig ist, nicht aufhörte lebendig zu seyn, in der größeren Entfernung in derselben Zeit einen kleineren Bogen zurückzulegen, in welcher in der geringeren der größere Bogen zurückgelegt wird.

Durch diese mehr als sterbliche Klugheit, welche in der Differenz selbst die Gleichheit bewahrt, geschieht es, daß die Gestirne, deren Bahnen in dem Schein zwar aufgehobene Kreislinien sind, doch wahrhaft und der Idee nach Cirkelbahnen beschrieben.

Dieß alles aber, o Freund, was ich bisher von der Ordnung der himmlischen Bewegungen erwähnt habe, der Würde des Gegenstandes gemäß auseinanderzusetzen, würde uns weiter führen als jenes selbst, um dessen willen diese Untersuchung angestellt ist. Doch von jenen Dingen können wir auch in der Folge reden. Aber keine sterbliche Rede ist fähig, jene himmlische Weisheit würdig zu preisen, oder die Tiefe des Verstandes auszumessen, welche in jenen Bewegungen angeschaut wird.

Willst du aber, daß ich sage, o Freund, nach welchen Gesetzen die Ordnung, Zahl, Größe und die übrigen erkennbaren Eigenschaften der Gestirne bestimmt seyen, so sage ich, daß, was die Ordnung betrifft, dieselbe Materie zwar sey im Ganzen, nur mannichfaltig verwandelt, innerhalb desselben aber zwei verschiedene Gegenden, die eine, welche von jenen Sphären bewohnt wird, denen die Zeit vollkommener als den übrigen vermählt ist, und deren Einheit der absoluten am meisten gleichkommt, die andere, worin jene leben, welche die Zeit minder vollkommen in sich selbst haben und weniger selbständig sind.

Und da jedes Ding, dem die Zeit lebendig verknüpft ist, auch den äußeren Ausdruck davon trägt, welcher die Linie und in Verbindung

mit der Materie der Zusammenhang und die Festigkeit ist, so ist unter jenen auch, den vollkommeneren, erstens jedem einzelnen das Gepräge der Zeit, die Linie, eingepflanzt, welche wir seine Axe nennen, und deren äußerste Punkte durch Süd und Nord bezeichnet werden; dann aber ist es auch dem Ganzen so aufgedrückt, daß alle zusammen eine gemeinschaftliche Linie bilden, und nach der Stelle, die sie in dieser einnehmen, einen größeren oder geringeren Grad des Zusammenhangs und der Einheit mit sich selbst zeigen, die äußersten Punkte aber des Ganzen sich wieder wie Süd und Nord verhalten.

Jene Sphären also, die im Ganzen die Verbindung von Süd und Nord darstellen, sind aus festerem und dauernderem Stoff gebaut, unter sich aber so angeordnet, daß innerhalb jener Verbindung alle Gegenden des Himmels sich verbünden, jede Verbindung aber durch drei Gestirne dargestellt sey, wovon das erste, welches am wenigsten von dem Abbilde der Einheit entfernt ist, der einen, das dritte oder entfernteste der entgegengesetzten angehöre, das mittlere aber die Indifferenz beider in dieser Verbindung darstelle, so daß keines vor dem andern wesentlich verschieden ist, die Zahl aller Gestirne aber, welche innerhalb dieser Verbindung sind, der Zwölfzahl gleichkommen möchte.

Diesen nun sind die vollkommensten Bewegungen verliehen. Wie aber diese im Ganzen genommen die Verbindung von Süd und Nord darstellen, so jene, welche die zweite Gegend bewohnen, die von Ost und West, jedoch so, daß innerhalb dieser Entgegensetzung selbst wieder alle Gegenden des Himmels, von deren jeder an einem jeden körperlichen Dinge nothwendig ein Ausdruck ist, sich verschlingen und verbinden.

Diese nun, weil sie eine Art der Einheit in sich tragen, welche am wenigsten absolut ist, eben weil sie sich von der absoluten am wenigsten absondert, weichen eben deßwegen mehr oder weniger von der vollkommensten Bewegung ab. Das Gesetz aber ihrer Anzahl zu finden, welche in großen Verhältnissen zunimmt, möchte allen unmöglich seyn.

Nach welcher Ordnung nun ferner unter denen, welche das vollkommenere Leben in sich selbst haben, die Entfernungen zunehmen,

könnte einer, der weiter nachdächte, schon aus dem zuvor von uns Verhandelten begreifen, noch mehr aber, wenn er die Geheimnisse des Dreiecks erkannt hätte.

Die Massen aber und Dichtigkeiten betreffend, so hat es jener himmlischen Kunst gefallen, daß im Ganzen genommen die größten Massen die Mitte einnehmen, die dichtesten aber der Einheit aller oder dem Abbilde der Einheit die nächsten seyen, im Einzelnen aber auch je unter drei Gestirnen, die von Einer Ordnung sind, auf das, welches am meisten durch Dichtigkeit ausgezeichnet ist, ein solches, welches durch die größere Masse, und auf dieses eines der Art folge, welches unter diesen am meisten in seinem Lauf von der Kreislinie abweicht.

Im Allgemeinen aber, was das letzte betrifft, so ist folgendes Gesetz.

Die Dinge im Universum überhaupt sind mehr oder weniger vollkommen, je mehr oder weniger ihnen die Zeit einverleibt ist. Einverleibt aber ist sie allen, die sich vor den andern auszeichnen.

Denn an dem einzelnen Ding zwar, sagten wir, sey der Ausdruck der Zeit die Linie oder die reine Länge, das also, welches die Länge an sich am vollkommensten ausdrückt, hat von allen bloß körperlichen und einzelnen Dingen auch die Zeit vollkommener in sich als die andern. Ist ihm aber die Zeit als Zeit lebendig, thätig verknüpft, so muß auch in seinem Begriff mehr oder weniger die Möglichkeit anderer Dinge enthalten seyn. Daher wir sehen, daß jener Stein, welchen die Alten zwar den Stein des Herakles, die späteren aber Magnet genannt haben, obgleich er einzeln scheint, doch eine Kenntniß und Gefühl anderer Dinge habe, die er bewegt und entweder an sich zieht oder von sich zurückstößt, ferner daß ihm auch der Wechsel der Jahreszeiten nicht fremd sey, gleich dem Zugvogel, der den Flug nach einem anderen Himmelsstrich lenkt, und daß auch er ein Zeiger der Zeit sey, und, gleich den Gestirnen, nur unvollkommener und unterliegend der Einheit, die außer ihm ist, seine Jahre und Tage habe. Wenn ihm aber die Zeit nicht vollkommener einverleibt ist, so liegt der Grund davon in

der Unvollkommenheit seines Leibes oder desjenigen, was an ihm reine Differenz ist.

Je mehr also erstens einem Dinge die Zeit verbunden ist, desto weniger bedarf es der Einheit außer sich, denn es ist sich selbst die Einheit, desto weniger aber kann es auch zu denen gehören, welche der Schwere am meisten unterworfen, und welche die dichtesten sind. Hinwiederum werden eben deßwegen die dichtesten die Zeit unvollkommener in sich selbst haben, die aber, welche am wenigsten von der Zeit in sich tragen, sind auch am wenigsten individuell und abgesondert von der Einheit, desto weniger also auch der Schwere unterworfen, welche von Seiten des Dings ein Differenzverhältniß fordert.

Wende dieses auf die Gestirne an, so wirst du begreifen, warum diejenigen, denen die Zeit am vollkommensten eingepflanzt ist, welche also die vortrefflichsten sind, und die Gleichheit, die in ihnen ist, auch in ihren Bewegungen am vollkommensten ausdrücken, zu den weniger dichten gehören, hinwiederum auch, warum die dichtesten, da sie die Zeit unvollkommen in sich selbst haben, von der schönsten Art der Bewegung mehr abweichen als jene; endlich warum diejenigen, welche am wenigsten von dem Ausdrucke der Zeit, Form und Gestalt, an sich tragen, und die am meisten von der schönsten Bewegung abweichen, auch die am wenigsten dichten seyen, nicht weil sie der Einheit weniger bedürfen, sondern weil sie am wenigsten sich von ihr abgesondert haben.

Und hierin liegt denn das Geheimniß der Verschiedenheiten, welche an den himmlischen Dingen in Ansehung der Vollkommenheit wahrgenommen werden, mit der sie die schönste Figur in ihren Bewegungen nachahmen.

Nachdem nun auf diese Weise alles nach Maß und Zahl aufs schönste geordnet und einer jeden Sphäre eine doppelte Einheit verliehen war: die erste, wodurch sie sich selbst absolut, und jener vollkommensten Vereinigung des Endlichen mit dem Unendlichen in Gott, deren Idee wir das absolute Thier nennen können, am ähnlichsten, sonach organisch, frei und lebendig wäre, die andere, wodurch sie im Absoluten, und mit dem, was an ihr Differenz, aufgenommen wäre

in die Einheit; nachdem es ferner der himmlischen Weisheit gefallen hatte, daß die Gleichheit beider Einheiten nur in der Differenz erhalten würde: so wurde mit dieser Differenz zugleich auch die Trennung beschlossen in Dinge, welche als Differenz nur der Aufnahme in die Indifferenz fähig, und wegen der unvollkommenen Art die Zeit in sich zu haben, völlig der Schwere unterworfen, als todt und unbelebt erschienen, und in solche, in welchen die Differenz selbst Indifferenz wäre, und die, die Zeit und das Leben vollkommener in sich selbst habend, lebendig und organisch wären, und jene Einheit der Sphären, wodurch sie sich selbst das All und frei und vernünftig sind, am vollkommensten von allen einzelnen Wesen ausdrückten.

Auf diese Weise sind die himmlischen Sphären, indem von ihrer Einheit sich trennte, was bestimmt war in einem anderen zu leben, zugleich mit lebenden Wesen aller Art und von jeder Vollkommenheit, die in der ersten Einheit enthalten war, bevölkert worden, dieß aber durch denselben Rathschluß, welcher ihre Bahnen mehr oder weniger abweichend machte von der Kreislinie.

Je vollkommener nun eine Sphäre die Einheit, durch welche sie organisch, und diejenige, durch welche sie unorganisch, vereinigte, desto mehr nothwendig näherte sie sich dem Urbilde der Bewegung.

In der Mitte aber aller, an dem Abbild ihrer Einheit, entzündete sich das unsterbliche Licht, welches die Idee aller Dinge ist. Denn da die Idee, welche die Form ist, der Substanz gleich, ja sie selbst ist, so mußte an dem, worin alle Dinge des Universums der Substanz nach eines sind, auch die Idee aller ausgedrückt seyn. Damit also jene Einheit des Wesens mit der Form offenbar würde, schuf die himmlische Kunst jenes Gestirn so, daß es ganz Masse und ganz Licht wäre, der Heerd der Welt, oder wie andere sagen, die heilige Wache des Zeus; da es aber selbst aus einer höheren Einheit genommen und insofern ein Einzelnes ist, so drückte sie, was an ihm noch Differenz ist, durch dunkle Stellen aus, welche sie über seinen Lichtglanz zerstreute.

Weil aber das Licht, als die Idee, zugleich die Indifferenz des Raumes und der Zeit ist, so wurde weiter verordnet, daß es erstens

den Raum nach allen Richtungen beschreibe, ohne ihn zu erfüllen, und alle Dinge erleuchte, darauf, daß es die Fackel und der Zeiger der Zeit und das Maß sowohl der Jahre als der Tage sey.

Denn die Sonne, außerdem, daß sie die Indifferenz aller Dinge ist, die in ihrem Universum enthalten sind, strebt noch überdieß beständig mit dem, was an den andern Sphären, die sich um sie bewegen, reine Differenz ist, zusammenzuhangen, ihre eigne relative Einheit durch sie fortzusetzen, durch sie selbst fortzuwachsen und mit Einem Wort auf solche Weise mit ihnen eins zu werden, wie ein Ding mit sich selbst eines ist.

Allein je vollkommener einem Dinge die Zeit eingeboren ist, desto mehr sich selbst gleich ist es, daher wir sehen, daß die Erde auch an dem, was an ihr todt ist, das Gepräge der lebendigen Zeit ausdrückend, die Differenz durch die Einheit des Begriffs und die Linie vereinigt, welche der Ausdruck ihres Selbstbewußtseyns ist, und die in der Erscheinung zwar sich als die Axe darstellt, deren äußerste Punkte wir durch Süd und Nord bezeichnet haben.

Auf diese Weise das Besondere in sich dem Allgemeinen verknüpfend strebt sie der Sonne entgegen, welche jenes als Besonderes zu setzen, und mit dem Ausdruck der Zeit, den sie an sich selbst hat, zu verbinden trachtet.

Da nun die Erde und jede andere Sphäre die relative Gleichheit mit sich selbst, welche darin besteht, daß die Differenz an ihr dem Begriff vereinigt sey, in der Richtung der Länge setzt, so strebt die Sonne, indem sie dem Besonderen einer jeden ihren Begriff zu verbinden sucht, eine gleiche relative Einheit in der Richtung der Breite hervorzubringen.

Dadurch aber, daß jede Sphäre diesem Streben durch ihr eignes Leben sich widersetzt, sind erstens Tag und Nacht gemacht (denn jenes Streben der Sonne macht jede Sphäre sich um sich selbst bewegen), das Jahr aber von dem Tage getrennt und verhindert worden, daß nicht die eingeborene und lebendige Zeit einer jeden, mit der, welcher sie unterworfen ist, eins und gleich gesetzt würde.

Denn wenn die Sonne mit einer Sphäre auf solche Weise eins

würde, wie ein Ding mit sich selbst eins ist, so würde jene in derselben Zeit, in welcher sie sich Einmal um sich selbst bewegt, auch ihren Umlauf um die Sonne machen, das Jahr also würde dem Tage gleich seyn, die eine Hälfte der Erde aber weder das Angesicht der Sonne sehen, noch das heitere Licht gleichwie wir benterken, daß jene niederern Sphären, die wir Monde nennen, denen, mit welchen sie zusammenhangen, immer dieselbe Seite zukehren und Eine Zeit haben der Bewegung um sich selbst und des Umlaufs um diese.

Die Differenz aber der Erde, welche nur durch die Verbindung mit dem Begriff und der Seele der Erde belebt ist, der relativen Einheit der Sonne verbunden, würde den völligen Tod leiden.

Auf diese Weise also, wie wir es beschrieben haben, ist das Universum mit sich selbst verflochten, und strebt immer mehr sich selbst ähnlich und Ein Leib und Eine Seele zu werden.

Gleichwie aber in einem Thier die Seele sich in vielgestaltige Glieder absondert, deren jedes aus ihm seine besondere Seele nimmt, und alles Einzelne, obgleich zum Ganzen verbunden, doch für sich selbst lebt, so ist auch im Universum, damit es in der Vielheit eins und in der Unendlichkeit endlich wäre, jedem seine besondere Zeit gegeben, das Ganze aber so abgebildet aus Gott, daß es die Zeit absolut in sich selbst habe, selbst also in keiner Zeit und ein so eingerichtetes Thier sey, daß es nicht sterben könne.

Die ewige Idee nun aller körperlichen Dinge, o Freund, nannten wir das Licht. Wo nun an einem Dinge das Endliche dem Unendlichen gleich wird, ist an ihm auch die Idee oder jenes absolute Erkennen ausgedrückt, in welchem kein Gegensatz ist des Denkens und Seyns. Die Form ferner an einem solchen ist die Substanz, die Substanz die Form, beide untrennbar.

Je mehr aber ein Ding einzeln ist und in seiner Einzelnheit beharret, desto mehr trennt es sich von dem ewigen Begriff aller Dinge, welcher in dem Licht außer ihm fällt, wie der unendliche in der Zeit, es selbst aber gehört dem an, was nicht ist, sondern Grund von Existenz ist, der uralten Nacht, der Mutter aller Dinge.

Das Licht nun, das mit sinnlichen Augen gesehen wird, ist nicht die Indifferenz des Denkens und Seyns selbst, schlechthin betrachtet, sondern sofern sie sich bezieht auf eine Differenz, wie die der Erde oder einer andern Sphäre; je nachdem nun ein irdischer Körper sich absondert von der Allheit der Erde, ist er nothwendig undurchsichtig, je geringer aber der Grad der Absonderung, desto durchsichtiger nothwendig.

Die Grade aber des Belebtseyns betreffend, so sage ich, daß ein Ding in dem Verhältniß, als es die Zeit und das Licht in ihm selbst hat, auch belebt sey.

Die Form nun als Form ist nicht die Seele des Dings, sondern je vollkommener sie ist, desto mehr der Substanz gleich; die Seele aber ist der Begriff des Dings, welcher, endlich zwar betrachtet, bestimmt ist, auch nur die Seele des einzelnen existirenden Dings zu seyn.

Es fällt also auch in die Seele jedes Dings von dem Universum nur so viel, als das Ding von ihm dargestellt hat. Das bloß körperliche Ding nun, wie wir wissen, ist nothwendig und ins Unendliche ein einzelnes.

Das organische Wesen dagegen, an welchem das Licht und die Form die Substanz selbst wird, enthält in seinem Begriff die Möglichkeit unendlich vieler Dinge außer dem einzelnen, es sey nun die Möglichkeit seiner selbst in unendlichen Zeugungen durch die Fortpflanzung, oder die Möglichkeit anderer Dinge, die von ihm verschieden sind und die es mit sich durch Bewegung verbindet, oder endlich die Möglichkeit anderer Dinge, die von ihm verschieden zugleich, und doch in ihm sind, indem ihm selbst die Idee einverleibt ist, welche in der Beziehung zwar auf eine Differenz das Anschauende ist.

Allein weil die organischen Wesen zwar den unendlichen Begriff und das Leben in sich selbst, die Differenz aber, welche jenem jederzeit angemessen wäre, und die Bedingung des Lebens sich von außen nehmen sollten, so sind sie dadurch erstens abhängig gemacht, bedürftig, dann auch der Krankheit fähig, dem Alter unterworfen und sterblich, so daß sie auf keine Weise der Vortrefflichkeit der himmlischen Dinge gleich kommen.

Die Einheit aber, wodurch die Erde sich selbst die Substanz ist, mehr oder weniger unvollkommen in sich tragend, verhalten sich die organischen Wesen zu jener Einheit als zu ihrem Grunde, ohne sie selbst zu seyn, und sind in ihren Handlungen zwar vernünftig, nicht aber durch die in ihnen selbst, sondern durch die in dem Universum wohnende Vernunft, welche sich an ihnen als ihre Schwerkraft äußert.

Da sie aber einzeln sind und nothwendig unvollkommen durch den Gegensatz des Ideellen und Reellen, der Seele und des Leibes, so sind alle ihre Handlungen auf die Einheit gerichtet, nicht aber durch sie selbst, sondern durch das göttliche Princip, welches sie lenkt. Dieses aber hat ihnen eine solche Einheit mit allen Dingen gegeben, die zu ihrem Daseyn gehören, daß sie sich in diesen Dingen fühlen, und auf alle Weise sie mit sich eins zu machen streben. Einen Strahl auch der lebendigen Kunst, welche alle Dinge baut, verlieh es ihnen, und lehrte sie durch mehr oder weniger zusammengesetzte Handlungen die Indifferenz des Denkens und Seyns, die sie nicht in sich haben, außer sich, in Werken zu erreichen, welche darum zweckmäßig erscheinen, weil dem Begriff, welcher sie beseelt, mehr oder weniger der Begriff anderer Dinge verbunden ist. Auch einen Theil pflanzte es ihnen ein der himmlischen Musik, die im ganzen Universum, im Licht und in den Sphären ist, und lehrte die, welche bestimmt waren den Aether zu bewohnen, in ihrem Gesang sich vergessend, zurückzukehren in die Einheit.

Andere hat die Einheit freier gelassen, und ihnen verstattet mehr von ihr in sich selbst als außer sich zu haben, gleichwie auch eine fruchtbare und vielbegabte Mutter allen ihren Kindern sich selbst eingebiert, dem einen aber mehr, dem andern weniger, und nur Einem sich ganz mittheilt.

In jedem aber das, was in ihr selbst ist, mit Differenz setzend, hat sie das, was in ihr ununterscheidbar ist, unterscheidbar gemacht, denn jede besondere Eigenschaft lebender Wesen entsteht dadurch, daß keines die ganze Indifferenz der Einheit in sich trägt, welche, da sie der Inbegriff aller Formen ist, selbst keiner besondern gleichen kann.

Allein das Wesen, welches die Substanz nicht vollkommen in sich

selbst hat, kann auch nicht vollkommen sich absondern von der Einheit, und ist nur in ihr. Von dem bloß körperlichen Dinge zwar wissen wir, daß von dem Begriff an ihm nur ein todter Ausdruck, der lebendige Begriff aber außer ihm in dem Unendlichen sey, und daß es nur ein äußeres Leben im Absoluten habe. Jeder leidenden Art zu seyn aber entspricht in dem Universum eine thätige, und jedes Thier hat außerdem, daß es eine besondere Art zu seyn ist, auch noch Theil an dem lebendigen Begriff und ein inneres Seyn im Absoluten; nur aber theilhabend und auch an dem, was an ihm endlich ist, das Unendliche unvollkommener ausdrückend, ist es nicht das anschauende Princip selbst, sondern im Differenzverhältniß mit ihm.

Indem aber eine Seele von der Natur des an und für sich selbst Unendlichen ist, der Leib aber endlich zwar, jedoch, im Endlichen unendlich, das Universum darstellt, wird jene in Gott verborgene absolute Gleichheit des Unendlichen, welches das Vorbild, mit dem unendlich Endlichen, welches das Gegenbild, offenbar an einem zeitlichen Wesen.

Jenes also, in Ansehung dessen Seele und Leib, Denken und Seyn absolut eins sind, wird das Wesen des schlechthin Ewigen, Untheilbaren, in welchem die Idee auch die Substanz ist, an sich tragen, die Seele aber, an sich zwar das unendliche Erkennen, als die Seele aber dieses Existirenden die unendliche Möglichkeit seyn alles dessen, wovon in diesem die Wirklichkeit ausgedrückt ist. Dieses nun, welches wir als den Leib bestimmt haben, obwohl es nicht ein endliches Seyn, sondern ein unendlich-endliches ist und die Allheit in sich darstellt, ist doch ideell nothwendig einzeln, nothwendig also auch bestimmbar im Gegensatz gegen andere Dinge, die ein endliches oder unendliches Seyn ausdrücken, und von denen in dem Begriff des Leibes entweder die Möglichkeit ohne die Wirklichkeit oder die Wirklichkeit ohne die Möglichkeit enthalten ist.

Wird also das unendliche Denken, welches, mit dem Seyn gleichwerdend, sich als unendliches Erkennen am Endlichen darstellt, gedacht als die Seele des Leibes, sofern er nothwendig einzeln ist, so erscheint es auch nothwendig nur in der Endlichkeit unendlich und als einzelner

Begriff, obgleich von der vollkommensten Art, des unendlichen Erkennens; dagegen an sich betrachtet, ist es nicht die Seele dieses Dings, sondern der unendliche Begriff der Seele selbst, und das, was allen Seelen gemein ist.

Unmittelbar also, indem du das unendliche Erkennen, die lebendige und unsterbliche Idee aller Dinge, als existirend setzest, setzest du, weil dieß ohne Beziehung auf ein einzelnes Ding nicht geschehen kann, auch wieder den Gegensatz von Differenz und Indifferenz, und gleichsam eine doppelte Seele, die, welche von dem unendlichen Erkennen die Wirklichkeit, und die, welche die unendliche Möglichkeit enthält.

Wenn ich nun, o Freund, fähig seyn werde zu beweisen, daß mit jener Trennung zugleich auch, nicht zwar in Ansehung des Absoluten, wohl aber, wie alles andere, was zur abgebildeten Welt gehört, in Ansehung seiner selbst und für sich selbst, das Bewußtseyn, für dasselbe aber zugleich auch das zeitliche Seyn der Dinge und die gesammte Erscheinungswelt gesetzt sey, so werde ich zu dem von dir vorgesteckten Ziel gelangt seyn, und den Ursprung des Bewußtseyns aus der Idee des Ewigen selbst und seiner innern Einheit abgeleitet haben, ohne einigen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen zuzugeben oder anzunehmen.

Allein zuvor laß uns noch das Bleibende festhalten, und jenes, das wir als unbeweglich setzen müssen, indem wir das Bewegliche und Wandelbare setzen, denn nicht müde wird die Seele, immer zu der Betrachtung des Vortrefflichsten zurückzukehren; hernach auch uns erinnern, wie allem, was aus jener Einheit hervorzugehen oder von ihr sich loszureißen scheint, in ihr zwar die Möglichkeit für sich zu seyn vorher bestimmt sey, die Wirklichkeit aber des abgesonderten Daseyns nur in ihm selbst liege, und selbst bloß ideell, als ideell aber nur in dem Maße stattfinde, als ein Ding durch seine Art im Absoluten zu seyn fähig gemacht ist, sich selbst die Einheit zu seyn.

Weder also ein Ding kann durch Dauer bestimmt werden, als insofern es das Objekt einer Seele ist, welche endlich und deren Existenz durch Dauer bestimmt ist, noch kann hinwiederum die Existenz der Seele als Dauer bestimmt seyn, als insofern sie bestimmt ist, der

Begriff eines einzelnen existirenden Dings zu seyn. Weßhalb die Seele so wenig als der Leib etwas an sich; denn sowohl jene als dieser sind jedes nur an dem andern zeitlich, an sich ist nur die Einheit beider in dem nicht der Dauer Unterworfenen, in der allerseligsten Natur, worin die Möglichkeit nicht von der Wirklichkeit, das Denken nicht vom Seyn getrennt ist, das Urbild also, welches unerschaffen und wahrhaft unvergänglich ist. Denn weder die Seele, die sich unmittelbar auf den Leib bezieht, ist unsterblich, da es dieser nicht ist, und ihr Daseyn überhaupt nur durch Dauer bestimmbar und dadurch bestimmt ist, sofern dieser dauert, noch selbst die Seele der Seele, die zu dieser sich ebenso wie diese zu dem Leibe verhält.

Die Seele ferner, da sie nur durch den relativen Gegensatz mit dem Leibe, also überhaupt nicht an sich ist, erscheint nur durch diesen Gegensatz, mithin nur, sofern sie der Begriff eines einzelnen Seyns ist, zum Daseyn bestimmt, dieses aber nicht durch eine Verknüpfung mit dem Dinge, sondern durch ihre eigne Endlichkeit, kraft welcher die Möglichkeit, die in Gott ihrer Wirklichkeit, und hinwiederum die Wirklichkeit, die in ihm ihrer Möglichkeit verknüpft ist, in Ansehung ihrer selbst außer ihr liegt. Denn die Begriffe, welche unmittelbare Begriffe endlicher Dinge sind, verhalten sich wie diese selbst, und sind dem unendlichen Begriff ebenso wie diese entgegengesetzt, und nur, sofern sie in der Endlichkeit unendlich sind, ihm angemessen.

Wie also das Ding sich seine Zeit setzt, indem es eine Wirklichkeit enthält, von der die Möglichkeit, oder eine Möglichkeit, von der die Wirklichkeit außer ihm selbst ist, ebenso auch der Begriff, sofern er schlechthin endlich ist. Und wie in Ansehung der Dinge, ebenso ist auch in Ansehung der unmittelbaren Begriffe der Dinge jene unendliche Einheit, in der jede Möglichkeit ihre Wirklichkeit, jede Wirklichkeit ihre Möglichkeit unmittelbar mit und in sich hat, auseinander gezogen im Reflex, ein Verhältniß der Ursache und Wirkung, so daß jeder Begriff zum Daseyn bestimmt scheint durch einen andern Begriff, in welchem seine unmittelbare Möglichkeit angeschaut wird, dieser wieder durch einen andern gleicher Art, und so fort ins Unendliche.

Da sonach die endlichen Begriffe die endlichen Dinge selbst und mit ihnen absolut eines sind, so kann auch der Gegensatz des Endlichen und Unendlichen allgemein als der Gegensatz der endlichen Begriffe und des unendlichen Begriffs aller Begriffe ausgedrückt werden, so daß jene zu diesem selbst wie das Reelle zum Ideellen sich verhalten, die Differenz also des Ideellen und Reellen selbst eine Differenz in der Sphäre der Begriffe sey.

Nur aber der von seinem unendlichen Begriff getrennte und in dieser Trennung betrachtete Begriff erscheint zum Daseyn bestimmt, seine Idee aber, oder er selbst dem Unendlichen verknüpft, ist in der ewigen Gemeinschaft mit Gott. In den endlichen Begriff aber, sofern er getrennt wird, fällt von dem, was in Gott ewig, ohne Zeit, ist, nur, was zugleich mit ihm sich absondert von der Allheit, und dieß wiederum ist bestimmt durch die Möglichkeit anderer Dinge, die ihm selbst in Gott verknüpft ist.

Das Gesetz aber, nach welchem auch nur für sich selbst die Seele sich absondert und zum Daseyn bestimmt scheint, würde, weil jede Seele ein Theil ist des unendlichen organischen Leibs, der in der Idee ist, wenn wir es erkennten, einen fernen Blick wenigstens verstatten in die Harmonie jener glanzvollen Welt, die wir hier nur wie durch einen Spiegel erkennen.

Allein ein solches Gesetz zu finden, ist eben so schwer, als es für alle auszusprechen unmöglich.

Die allgemeinsten Gesetze aber, nach welchen die absolute Welt in dem endlichen Erkennen sich entwirft, zu finden, ist ein hohes Ziel des Denkens.

Laß uns daher, Freund, jetzt von dem Punkt aus weiter schließend, den wir zuvor bezeichnet haben, wo nämlich durch Beziehung des unendlichen Erkennens auf ein einzelnes Ding unmittelbar und nothwendig der relative Gegensatz des Endlichen und Unendlichen im Erkennen selbst gesetzt ist, jenes Ziel zu erreichen streben. Dann auch werden wir zu dem Ersten und dem Ursprung aller Dinge am sichersten zurückkehren, wenn wir gezeigt haben, daß alle Gegensätze, wodurch

endliche Dinge bestimmt und unterschieden sind, durch jene Eine Trennung gesetzt seyen, welche selbst nur innerhalb des Ewigen, und nicht in Ansehung des Absoluten, sondern nur in Ansehung des von ihm für sich selbst Abgesonderten, gemacht ist.

Allein damit wir unserer Sache gewiß seyen, ist es dir gefällig, daß wir nochmals kurz wiederholen, worüber wir übereingekommen sind?

Lucian. In alle Wege.

Bruno. Das unendliche Erkennen also könne nur als die Seele eines Dings existiren, welches das Endliche unendlich, also das Universum in sich darstellt?

Lucian. So ist es; denn jeder Begriff, sagten wir, existire nur dadurch, daß er der Begriff eines existirenden Dinges sey.

Bruno. Jenes Ding aber ist nothwendig wieder ein Einzelnes, und insofern es als solches existirt, der Zeit und der Dauer unterworfen.

Lucian. Freilich.

Bruno. Die Seele also, deren unmittelbares Objekt es ist, nicht minder?

Lucian. Ebenso.

Bruno. Die Seele also, welche der Begriff dieses Dings (von dieser aber reden wir ferner allein), ist wiederum nur ein Theil der unendlichen Möglichkeit, die in Gott ohne Zeit wirklich ist; in die einzelne Seele fällt aber nur die Wirklichkeit von dem, wovon in ihr selbst die Möglichkeit enthalten ist.

Lucian. Nothwendig.

Bruno. Nahmen wir aber nicht an, daß die Seele das unendliche Erkennen selbst sey?

Lucian. Allerdings, wir setzen dieß aber, insofern wir sie an sich betrachten; insofern aber als die Seele dieses Dings, setzen wir sie nothwendig endlich und der Dauer unterworfen.

Bruno. Wir haben also nothwendig eine gedoppelte Ansicht der Seele?

Lucian. Natürlich, denn setzen wir sie bloß als sich beziehend

auf dieſes, deſſen Begriff ſie iſt, ſo ſetzen wir ſie nicht als unendliches Erkennen, und bloß als unendlich, ſo ſetzen wir ſie nicht als Begriff eines exiſtirenden Dinges, mithin ſelbſt nicht als exiſtirend. Wir ſetzen alſo nothwendig die Seele zugleich als endlich und unendlich.

Bruno. Das unendliche Erkennen alſo exiſtirt oder erſcheint nur unter der Form der Differenz und Indifferenz.

Lucian. So iſt es.

Bruno. Wir ſetzen aber beide als nothwendig vereinigt; die Seele, inſofern ſie mit dem Leib eins, ja er ſelbſt iſt, und die Seele, inſofern ſie das unendliche Erkennen iſt?

Lucian. Vereinigt durch den ewigen Begriff, worin Endliches und Unendliches ſich gleich ſind.

Bruno. Nur dieſe Idee iſt in Gott, der Gegenſatz aber von Differenz und Indifferenz, nur in der Seele ſelbſt, ſofern ſie exiſtirt.

Lucian. Auch dieß verhält ſich ſo.

Bruno. Sagteſt du aber nicht, die Seele, in der einen Rückſicht betrachtet, ſey mit dem Leib eins, ja der Leib ſelbſt?

Lucian. So ſagte ich.

Bruno. Welches Verhältniß alſo wirſt du der als unendlich betrachteten zu der als endlich betrachteten Seele geben?

Lucian. Nothwendig wiederum das der Seele zu dem Leib.

Bruno. Wir haben nun alſo den Gegenſatz zwiſchen Seele und Leib in die Seele ſelbſt verſetzt.

Lucian. Es ſcheint ſo.

Bruno. Der Seele alſo, inſofern ſie endlich iſt, werden wir alle Verhältniſſe zuſchreiben müſſen, welche dem Leib nothwendig zugeſchrieben werden.

Lucian. Wir können nicht anders.

Bruno. Die Seele aber, inſofern ſie ſich auf den Leib bezieht, beſtimmten wir als die Möglichkeit, wovon in dem Leib die Wirklichkeit ausgedrückt wäre.

Lucian. Ganz richtig.

Bruno. Müſſen wir daher nicht, da wir die Seele, als un-

mittelbaren Begriff des Leibes, und den Leib selbst als Ein Ding gesetzt haben, jene, insofern sie sich unmittelbar auf den Leib bezieht, der Seele, insofern sie unendlich ist, als Wirklichkeit der Möglichkeit, diese aber jener wie Möglichkeit der Wirklichkeit entgegensetzen?

Lucian. Ohne Frage.

Bruno. Jene Möglichkeit aber setzen wir nothwendig als schlechthin unendlich, diese Wirklichkeit dagegen als endlich?

Lucian. Wie anders?

Bruno. Du wirst es also auch zufrieden seyn, wenn wir jene den unendlichen Begriff des Erkennens, diese aber, da sie ein Denken in Bezug auf ein Seyn ist, das Erkennen selbst, und zwar das objektiv existirende Erkennen nennen.

Lucian. Warum nicht?

Bruno. Dieses objektive Erkennen aber, da es als endlich, dem Leib gleich, der Verknüpfung durch Ursache und Wirkung unterworfen, ist nothwendig ins Unendliche ein bestimmtes, einzelnes.

Lucian. Unleugbar.

Bruno. Wodurch aber denkst du es bestimmt? Durch etwas außer ihm, oder durch sich selbst?

Lucian. Nothwendig das letzte.

Bruno. Du setzest also eine Verknüpfung durch Ursache und Wirkung in ihm selbst, und eine solche, daß jedes einzelne Erkennen bestimmt sey durch ein anderes Einzelnes, dieses wieder durch ein anderes, und so fort ins Unendliche.

Lucian. So verhält es sich.

Bruno. Du setzest eben deßwegen jedes Erkennen in dieser Reihe verschieden von dem, wodurch es bestimmt wird, als nothwendig different ins Unendliche.

Lucian. Es ist nicht anders.

Bruno. Jenen unendlichen Begriff des Erkennens denkst du als sich selbst gleich, unwandelbar, unabhängig von Zeitlichkeit, unbestimmt durch eine solche Verknüpfung, als wir eben angenommen haben.

Lucian. Nothwendig.

Bruno. Du setzest also zwischen dem objektiven Erkennen und dem unendlichen Erkennen jetzt ganz dasselbe Verhältniß als zuvor zwischen Anschauen und Denken.

Lucian. Es scheint so.

Bruno. Du hast aber die Einheit des Ideellen und Reellen in eben diese Einheit des Denkens und des Anschauens gesetzt.

Lucian. Allerdings.

Bruno. Du siehest also, daß du für jene Einheit den Ausdruck von einem einzelnen Punkt hergenommen hast, als ob sie auf diesen eingeschränkt wäre. Jedoch desto mehr muß es uns angelegen seyn, diesen Punkt zu bestimmen, um seine Würde erkennen zu lernen. Du setzest also, wenn du die Einheit des Anschauens und Denkens setzest, nothwendig das objektive Erkennen mit dem unendlichen Begriff des Erkennens gleich?

Lucian. So setze ich.

Bruno. Das objektive Erkennen aber ist endlich nur, sofern es auf den Leib als sein unmittelbares Objekt bezogen wird, unendlich also, insofern es auf den Begriff des Erkennens?

Lucian. Es folgt wohl.

Bruno. Aber dieser ist gleichfalls unendlich?

Lucian. Richtig.

Bruno. Das Bezogene also und das, worauf bezogen wird, sind eins und ununterscheidbar.

Lucian. Nothwendig.

Bruno. Das Unendliche kommt also zu dem Unendlichen, und wie denkst du nun, daß dieses zu sich selber Kommen des Unendlichen sich ausspreche, oder welcher Ausdruck dafür sey?

Lucian. Ich.

Bruno. Du hast den Begriff genannt, mit dem als einem Zauberschlag die Welt sich öffnet.

Lucian. Gewiß, er ist Ausdruck der höchsten Absonderung des Endlichen vom Endlichen.

Bruno. Welche weiteren Bestimmungen aber dieses Begriffs pflegt ihr zu geben?

Lucian. Was wir Ich nennen, ist nur jene Einheit des Idealen mit dem Realen, des Endlichen mit dem Unendlichen; diese selbst aber wieder ist nur sein eignes Thun. Das Handeln, wodurch es entsteht, ist zugleich es selbst, es ist folglich nichts unabhängig von diesem Handeln und außer demselben, sondern nur für sich selbst und durch sich selbst. Ebenso auch die an sich ewigen Dinge gelangen in das objektive und zeitliche Erkennen, worin sie durch Zeit bestimmt werden, bloß dadurch, daß das unendliche Denken sich im Endlichen Objekt wird.

Bruno. Dieses Objektivwerden des unendlichen Denkens aber ist gerade das, was wir eben die Einheit des Endlichen und Unendlichen genannt haben?

Lucian. Nothwendig, denn was wir in dem endlichen Erkennen oder den Dingen, und was wir im unendlichen Begriff des Erkennens setzen, ist ein und dasselbe, nur angesehen von verschiedenen Seiten, dort objektiv, hier subjektiv.

Bruno. Auf diesem zugleich subjektiv- und objektiv-, unendlich- und endlich-Seyn beruht das Ich.

Lucian. Freilich.

Bruno. So sind also auch die endlichen und erscheinenden Dinge für das Ich nur durch das Ich; denn du sagst, sie gelangen in das zeitliche Erkennen nur durch jenes Objektivwerden des Unendlichen im Endlichen.

Lucian. Auch ist dieß eben meine Meinung.

Bruno. Du siehst, wie genau wir übereinstimmen. Die höchste Absonderung also des Endlichen von dem ihm Gleichen ist die, wo das Endliche in die Einheit und gleichsam die unmittelbare Gemeinschaft mit dem Unendlichen tritt. Da es aber ein Endliches ist, so kann dieses, das Unendliche, die schrankenlose Möglichkeit, die in seinem Denken enthalten ist, in jenem auch nur auf endliche Weise wirklich machen, und was in ihm unendlich vorgebildet ist, in jenem nur endlich zurückstrahlen.

So sondert sich, was im Ewigen Möglichkeit und Wirklichkeit in absoluter Einheit ist, im Objektiven des Ich als Wirklichkeit, im

Subjektiven als Möglichkeit ab, in dem Ich selbst aber, welches die Einheit des Subjektiven und Objektiven ist, wird es als Nothwendigkeit reflektirt, welche das bleibende Bild der göttlichen Harmonie der Dinge und gleichsam der unbewegliche Widerschein der Einheit ist, aus der sie alle genommen sind. — Bist du nun auch hiermit einverstanden?

Lucian. Vollkommen.

Bruno. Muß nicht eben darum an allen endlich erkannten Dingen der Ausdruck des Unendlichen, aus welchem, und des Endlichen, in welchem sie reflektirt werden, und des Dritten, worin diese eins sind, erkannt werden? — Denn von dem, was im Absoluten das Erste ist, sagten wir schon früher, daß es im Abgebildeten nothwendig zum Dritten werde. —

Lucian. Unstreitig folgt, was du geschlossen hast.

Bruno. Die Bestimmungen also und die Gesetze der endlichen Dinge können unmittelbar eingesehen werden, ohne daß wir aus der Natur des Wissens herausgehen. Denn bist du nicht auch hierin meiner Meinung, daß wir das objektive Erkennen nicht für sich ein Wissen nennen können, so wenig als das, was wir ihm entgegengesetzt haben?

Lucian. Vielmehr ist das Wissen nur in der Einheit beider.

Bruno. Nothwendig, denn mit allem Wissen ist, außerdem daß es ein wirkliches Erkennen ist, auch noch der Begriff dieses Wissens verbunden; wer weiß, weiß unmittelbar auch, daß er weiß, und dieses Wissen seines Wissens und das Wissen um dieses Wissen seines Wissens ist eins und unmittelbar verbunden mit dem ersten Wissen, aller Rückgang ins Unendliche ist aufgehoben, denn der mit dem Wissen verbundene Begriff des Wissens, der Princip des Bewußtseyns ist, ist das an und für sich Unendliche selbst.

Jedoch hier gilt es, um diese verwickelten Verhältnisse von innen heraus zu entwickeln, jedes für sich zu betrachten. Das Wissen also, sagtest du, bestehe in der Einheit des objektiven Erkennens mit dem unendlichen Begriff desselben. Das objektive Erkennen aber hast du zuvor dem Anschauen gleichgesetzt, und behauptet, daß es nothwendig endlich, auf zeitliche Weise bestimmt und im Gegensatz gegen das

Denken different sey. Allein du möchtest kaum ein bloßes Endliches oder reine Differenz setzen können, und wo du es also setzest, geschieht es bloß im Gegensatz gegen ein anderes. Dieses aus Endlichem und Unendlichem verschlungene Wesen aber ganz zu entwirren ist nur dem möglich, welcher einsieht, daß und wie in allem alles enthalten und auch in dem Einzelnen die Fülle des Ganzen niedergelegt ist.

Die Anschauung also ist Endliches, Unendliches und Ewiges, nur im Ganzen untergeordnet dem Endlichen. Das Endliche nun an ihr ist das, was der Empfindung angehört, das Unendliche aber, was an ihr Ausdruck des Selbstbewußtseyns ist. Jenes im Gegensatz mit diesem ist nothwendig Differenz, dieses im Gegensatz mit jenem Indifferenz, jenes real, dieses ideal; das, worin das Ideale und Reale, die Indifferenz und die Differenz eins sind, ist, was in ihr die Natur des schlechthin Realen oder des Ewigen nachahmt. Glaubst du nun, daß du dieses Ewige in der Anschauung dem Denken entgegensetzen könnest, wie du doch gethan hast?

Lucian. Freilich sehe ich nicht, wie es möglich ist.

Bruno. Die Anschauung hast du bestimmt als Differenz, das Denken als Indifferenz?

Lucian. Allerdings.

Bruno. Die Anschauung aber in der Anschauung ist weder Differenz noch Indifferenz, sondern das, worin beide eins sind. Wie geschah es also, daß du sie dem Denken entgegen und in der Einheit des Idealen und Realen als das Reale setzen konntest?

Lucian. Ich bitte dich, mir dieß zu erklären.

Bruno. Du wolltest die Einheit des Idealen und Realen einschränken auf einen bestimmten Punkt, wie ich dir eben erst bewiesen hatte, und das Reale zu einem wahren Gegensatz des Idealen machen, indeß dieser Gegensatz ewig nur ideell ist, und das, was du als das Reale bestimmest, selbst wieder aus einer Einheit des Idealen und Realen besteht, so daß, was an ihm das wahre Reale ist, diese Einheit selbst, das aber, was an ihm auf dem Gegensatz des Idealen und Realen beruht, nur ideelle Bestimmung des Realen ist. Du findest

also nirgends ein reines Reales im Gegensatz gegen ein Ideales; was aber das Anschauen insbesondere betrifft, so magst du, um zu finden, daß du mit einer jeden Anschauung, welche sie sey, eine Einheit des Denkens und des Seyns setzest, nur dich selbst fragen, was du eigentlich anschauest, wenn du sagst, daß du ein Dreieck oder einen Cirkel oder eine Pflanze anschauest? Ohne Zweifel den Begriff des Dreiecks, den Begriff des Cirkels, den Begriff der Pflanze, und du schaust nie etwas anderes an als Begriffe. Daß du also das, was an sich ein Begriff oder eine Art des Denkens ist, eine Anschauung nennest, davon liegt der Grund darin, daß du ein Denken in ein Seyn setzest; das aber, wodurch du es setzest, kann nicht wieder weder ein Denken noch ein Seyn, sondern nur das seyn, worin sie überall nicht unterschieden sind.

Die absolute Gleichheit nun des Denkens und des Seyns in der Anschauung ist der Grund von der Evidenz der geometrischen Anschauung. Das Anschauende aber in allem Anschauen ist das, was keines Gegensatzes von Allgemeinem und Besonderem fähig ist, an sich die absolute Vernunft, und abgesehen von dem, was durch den Reflex im Endlichen hinzukommt, ungetrübte Einheit, höchste Klarheit und Vollkommenheit.

Das aber, was im Reflex hinzukommt, ist, wie bereits gezeigt worden, der relative Gegensatz des Unendlichen, welches die Einheit an ihr ist, und des Endlichen, welches die Differenz; jenes zwar ist der Ausdruck des Begriffs an ihr, dieses des Urtheils, jenes das Setzende der ersten, dieses der ersten und zweiten Dimension.

Was nun in der Anschauung undurchsichtig, empirisch, nicht reiner Raum, reine Gleichheit des Denkens und Seyns ist, ist das, was an ihr durch jenen relativen Gegensatz bestimmt ist.

Der Grund aber, daß in der Anschauung Endliches, Unendliches und Ewiges dem Endlichen untergeordnet sind, liegt allein in dem unmittelbaren Verhältniß der Seele zu dem Leibe als einzelnem Dinge. Denn da Leib und Seele Ein Ding, beide nur aneinander und durcheinander abgesondert sind von der Allheit, so daß es in Bezug auf den

unendlichen Begriff völlig gleichgültig ist, den Leib als das endliche Seyn oder als den Begriff des endlichen Seyns zu bestimmen, im Begriff des Leibes aber nothwendig der Begriff anderer Dinge enthalten ist: so ist auch dieser Begriff, d. h. die Seele selbst, sofern sie der Begriff jenes einzelnen existirenden Dings ist, bestimmt durch den Begriff anderer Dinge. Auf diese Weise ist das Untrennbare aus Endlichem, Unendlichem und Ewigem in der Seele dem Endlichen untergeordnet, und dieses Anschauen, welches der Zeit unterworfen, nothwendig einzeln und von sich selbst verschieden ist, hast du dem Denken entgegengesetzt. Da aber das Anschauen, so bestimmt, nicht das wahre Anschauen ist, sondern ein verworrener Schein desselben, so folgt auch, daß jene Einheit des Denkens und Anschauens, so wie sie von dir bestimmt und als höchste gesetzt worden ist, einzelner und untergeordneter Art und aus bloßer Erfahrung aufgegriffen sey. Du wirst also diese Enge, in der du dich zuvor festgehalten, indem du die höchste Einheit auf das Bewußtseyn eingeschränkt hattest, verlassen, und dich mit mir in den freien Ocean des Absoluten begeben, wo wir uns sowohl lebendiger bewegen, als die unendliche Tiefe und Höhe der Vernunft unmittelbarer erkennen werden.

Auf welche Art nun die Drei-Einigkeit des Endlichen, Unendlichen und Ewigen, wie im Anschauen dem Endlichen, so im Denken dem Unendlichen, in der Vernunft aber dem Ewigen untergeordnet sey, ist noch übrig zu sagen.

Von dem Universum also fällt zu jeder Zeit in die Anschauung nur ein Theil, der Begriff der Seele aber, welcher der Seele unmittelbar, lebendig verknüpft ist, ist der unendliche Begriff aller Dinge. Die Absonderung des objektiven Erkennens von diesem Begriff setzt die Zeit. Das Beziehen aber des endlichen Erkennens auf das unendliche bringt das Wissen hervor, nicht ein absolut zeitloses Erkennen, sondern ein Erkennen für alle Zeit. Durch jene Beziehung wird nothwendig die Anschauung mit dem, was in ihr endlich, unendlich und ewig ist, zugleich unendlich und zu einer unendlichen Möglichkeit von Erkenntniß. Das Unendliche aber unendlich gesetzt, ist, was wir Begriff nennen, das

Endliche aber unter das Unendliche aufgenommen, erzeugt das Urtheil, so wie das Ewige unendlich gesetzt, den Schluß.

Unendlichkeit aber hat in dieser Sphäre alles, obgleich eine bloße Verstandesunendlichkeit. Der Begriff ist unendlich, das Urtheil ist unendlich, der Schluß ist unendlich. Denn sie gelten von allen Objekten, und für alle Zeit. Jedes derselben aber muß besonders betrachtet werden.

Das Unendliche nun an der Anschauung, das im Begriff aufs neue unendlich gesetzt wird, ist der Ausdruck des unendlichen Begriffs der Seele, der mit der Seele selbst eins ist; das Endliche der Ausdruck der Seele, sofern sie der unmittelbare Begriff des Leibes und mit ihm eines ist; das Ewige aber dessen, worin jene beiden eines sind. Der unendliche Begriff der Seele nun enthält, wie wir wissen, die unendliche Möglichkeit aller Anschauungen, die Seele, deren unmittelbares Objekt der Leib ist, die unendlich-endliche Wirklichkeit, das aber worin beide eins sind, die unendliche Nothwendigkeit.

Da nun der Begriff das unendlich gesetzte Unendliche ist, so ist er die als unendlich gesetzte unendliche Möglichkeit der für sich differenten Anschauungen; das Urtheil aber, da es das Endliche unendlich setzt, ist das unendlich Bestimmende der Wirklichkeit, der Schluß aber, da er das Ewige, der Nothwendigkeit.

Der Begriff selbst alsdann ist wiederum Begriff, also unendliche Möglichkeit nicht nur des Unendlichen, des Endlichen und des Ewigen, sondern auch des dem Unendlichen, Endlichen und Ewigen untergeordneten Unendlichen, Endlichen und Ewigen, so daß diese ersten drei, mit sich selbst vervielfacht und von sich selbst durchdrungen, die Zahl der Begriffe bestimmen. Hierin liegt ein schwer zu entwickelndes Gewebe und eine bestimmte Artikulation; willst du aber mit mir versuchen, es zu entwirren, so hoffe ich, daß wir zum Ziel kommen werden.

Die Unendlichkeit des Begriffs also ist eine bloße Unendlichkeit der Reflexion, das Schema der Reflexion aber die Linie, welche den Dingen zwar, an denen sie ausgedrückt ist, die Zeit einpflanzt, lebendig aber und thätig gesetzt, wie im objektiven Erkennen, die Zeit selbst ist.

Das Unendliche also, Endliche und Ewige dem Unendlichen untergeordnet, durch welche Art von Begriffen glaubst du, daß sie ausgedrückt seyen?

Lucian. Nothwendig durch Zeitbegriffe, und zwar scheint mir dieß so bestimmt zu seyn:

Die bloße unendliche Möglichkeit einer Zeit enthält die reine Einheit selbst, die unendlich-endliche Wirklichkeit der Zeit die Differenz oder die Vielheit; die ganze Wirklichkeit der Zeit bestimmt durch die unendliche Möglichkeit ist die Allheit.

Bruno. Vortrefflich, so daß ich kaum dich aufmerksam zu machen brauche, daß der erste unter diesen Begriffen der quantitativen Indifferenz oder dem Begriffe selbst, der zweite aber, weil er ein Setzen der Indifferenz in die Differenz, eine Aufnahme des Verschiedenen unter das Eine voraussetzt, dem Urtheil entspricht, der dritte aber, welcher Totalität, zu den beiden ersten ebenso sich verhält wie zum Begriff und Urtheil der Schluß.

Da nun die Einheit auch nicht Einheit ist, die Vielheit nicht Vielheit, ohne daß jene in diese gesetzt, diese in jene aufgenommen wird: so ist das, worin sie eins sind, und was in der Reflexion als Drittes erscheint, nothwendig das Erste.

Nimmst du das Relative hinweg, das im Reflex hinzugekommen, so hast du die höchsten Begriffe der Vernunft: absolute Einheit, absoluten Gegensatz, und absolute Einheit der Einheit und des Gegensatzes, welche in der Totalität ist.

Das Unendliche nun, das Endliche und das Ewige dem Endlichen untergeordnet, erzeugen mit ihm folgende Begriffe:

Die unendliche Möglichkeit aller Wirklichkeit für die Reflexion enthält die grenzenlose Realität; die Wirklichkeit des Wirklichen, das, was absolute Nichtrealität, bloße Grenze ist, die Wirklichkeit des Wirklichen durch die ganze Möglichkeit bestimmt, ist in dem, worin das Grenzenlose und die Grenze schlechthin eines sind, und welches absolut betrachtet wieder das Erste und in der Anschauung der absolute Raum ist. Es ist aber offenbar, daß, so wie durch die Zeitbegriffe die Dinge am meisten

für den Begriff bestimmt waren, so durch die Raumbegriffe am meisten für das Urtheil. Das Unendliche und Endliche aber dem Ewigen verbunden, muß jedes Zwillingsbegriffe erzeugen, weil in der Natur des Ewigen an und für sich schon die des Endlichen und Unendlichen vereinigt ist, jenes aber so, daß je der eine von beiden Begriffen nothwendig an der Natur des Endlichen, der andere des Unendlichen theilnehme.

Im Unendlichen also drückt sich die Form des Ewigen durch zwei Begriffe aus, wovon der erste im Reflex selbst wieder Möglichkeit, der andere Wirklichkeit ist, beide verbunden aber, wie sie sind, die Nothwendigkeit erzeugen.

Diese Begriffe nennen wir Substanz und Accidens. In der Endlichkeit aber oder Wirklichkeit spiegelt sich das Ewige durch die Begriffe der Ursache und der Wirkung, wovon jene im Reflex die bloße Möglichkeit der Wirkung, diese aber die Wirklichkeit, beide verbunden die Nothwendigkeit sind. Zwischen die Möglichkeit aber und Wirklichkeit tritt in dem Reflex die Zeit, und nur vermöge dieses Begriffs dauern die Dinge. In der Nothwendigkeit endlich drückt sich das Ewige durch den Begriff der allgemeinen Wechselbestimmung der Dinge durcheinander aus, und dieses ist die höchste Totalität, welche sich in der Reflexion erkennen läßt.

So wie es uns nun klar geworden ist, daß das Unendliche, Endliche und Ewige, dem Endlichen oder der Differenz untergeordnet, als Raum, dem Unendlichen oder der relativen Einheit, als Zeit erscheine, so ist es offenbar, daß dieselbe Einheit angeschaut unter der Form des Ewigen die Vernunft selbst sey und sich als Vernunft im Begriff ausdrücke.

Woraus auch die Einheit und die Verschiedenheit der drei Wissenschaften der Arithmetik, der Geometrie und der Philosophie leicht eingesehen werden möchte.

Den Organismus nun der reflektirten Vernunft im Urtheil, welcher, mit dem zuvor bestimmten Unterschied des Urtheils vom Begriff, derselbe wie im Begriff ist, weiter zu entwickeln, wäre unnöthige Arbeit.

Von dem Schluß aber, welcher das Ewige unendlich setzt, reicht

es hin zu bemerken, daß, da in jedem für sich schon Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit beisammen sind, alle weitere Verschiedenheit in Ansehung desselben sich darauf beschränke, daß die Einheit dieser drei, die in allen Schlüssen sind, entweder unter der Form des Unendlichen, oder des Endlichen, oder des Ewigen, ausgesprochen werde.

Die unendliche Form nun ist die kategorische, die endliche die hypothetische, die am meisten von der Natur des Ewigen hat, die disjunktive. In jedem Schluß aber ist bei aller Verschiedenheit der Obersatz in Bezug auf den Untersatz stets kategorisch oder unendlich, der Untersatz hypothetisch und endlich, der Schlußsatz aber disjunktiv und jenes sowohl als dieses in sich vereinigend.

Lucian. O bewundernswürdige Form des Verstandes! Welche Lust ist es, deine Verhältnisse zu ergründen, und den gleichen Abdruck des Ewigen von dem Gerüste der körperlichen Dinge an bis herauf zur Form des Schlusses zu erkennen. In deine Betrachtung versenkt sich der Forscher, nachdem er in dir das Abbild des Herrlichsten und Seligsten erkannt hat. In diesem Widerschein bewegen sich die Gestirne und laufen ihre vorgeschriebene Bahn, in ihm sind alle Dinge das, als was sie erscheinen, und dieses nothwendig. Der Grund aber dieser Nothwendigkeit liegt in ihrer wahren Natur, wovon das Geheimniß bei niemand ist als bei Gott, und unter den Menschen bei dem, der ihn erkennt.

Bruno. Zur Erkenntniß aber der Principien der Dinge, welche in Gott sind und den Dingen ihre Erscheinung bestimmen, ist es über alles wichtig zu wissen, was dem Reflex angehört, damit nicht, wie es denen geschieht, die aufs gerathewohl philosophiren, einiges von dem, was zur Erscheinung gehört, wie es kommt, verworfen, anderes aber als wahr aufgenommen werde, wodurch jene die Philosophie zugleich und das göttliche Wesen verunstalten.

Denn außer dem Absoluten, dessen Natur sie nicht rein erkannt, nehmen sie auch vieles an, was sie brauchen, um das, was sie ihre Philosophie nennen, zu Stande bringen zu können, ohne Sonderung und Scheidung dessen, was bloß für die Erscheinung, und was in Ansehung Gottes wahr ist. Einige sogar gehen noch tiefer als zur

Erscheinung, und nehmen einen Stoff an, dem sie die Form des Außereinander und der unendlichen Mannichfaltigkeit zuschreiben. Absolut aber oder in Ansehung der göttlichen Natur ist nichts außer ihr selbst und dem, wodurch sie vollkommen ist, der absoluten Einheit der Einheit und des Gegensatzes, also zwar der Gegensatz wie die Einheit, aber dieser absolut gleich, ohne Zeit, so daß nirgends eine Trennung, nirgends ein Reflex in Ansehung ihrer selbst ist.

Andere aber bestimmen auch die Erscheinungswelt so, als ob sie der göttlichen Natur entgegengesetzt wäre, da sie doch in Ansehung dieser überhaupt nichts ist. Denn was wir die Erscheinungswelt nennen, ist nicht jenes Endliche, welches auf eine völlig unsinnliche Weise dem Unendlichen in der Idee verknüpft ist, sondern der bloße Widerschein desselben, so wie es in der Idee ist. Da nun außer den erkennbaren Dingen auch die Idee dessen, welches bestimmt war das Universum im sichtbaren Abbild zu erkennen, in dem Universum an und für sich auf ewige Weise enthalten ist, so ist die Idee zwar vor der Erscheinungswelt, aber ohne ihr der Zeit nach voran zu gehen, wie vor den einzelnen erleuchteten Dingen, nicht der Zeit, sondern der Natur nach, das allgemeine Licht, welches, obgleich von unzähligen Dingen zurückgeworfen und von jedem gemäß seiner eignen Natur reflektirt, doch selbst nicht mannichfaltig wird, und in seiner Klarheit ungetrübt alle diese Reflexe in sich versammelt. Die wahre Welt aber ist nicht die, welche das Einzelne im Reflex sich bildet, und wovon es die Idee aus dem nimmt, was über ihm ist, sondern der unbewegliche und harmonische Feuerhimmel, der über allen schwebt und alle umschließt.

Wie nun das Endliche, Unendliche und Ewige dem Endlichen in der Anschauung, dem Unendlichen in dem Denken untergeordnet sey, o Freund, ist uns bisher gelungen zu zeigen.

Es entstehen aber in der Beziehung des objektiven Erkennens auf das unendliche alle jene Begriffe, durch welche die Dinge allgemein und nothwendig bestimmt sind, und die daher den Gegenständen voranzugehen scheinen. Kaum aber, vermuthe ich, wirst du glauben, daß die Dinge unabhängig von diesen Begriffen also bestimmt seyen.

Lucian. Nimmermehr glaube ich das.

Bruno. Da sie aber von diesen Bestimmungen nicht getrennt werden können, so sind sie überhaupt nichts unabhängig von jenen Begriffen.

Lucian. Schlechthin nichts.

Bruno. Wie nanntest du aber jene Einheit des objektiven Erkennens mit dem unendlichen Begriff desselben?

Lucian. Wissen.

Bruno. Jene Dinge also werden auch nichts unabhängig von diesem Wissen seyn.

Lucian. Durchaus nichts. Sie entstehen nur durch das Wissen und sind selbst dieses Wissen.

Bruno. Vortrefflich. Du siehst, wie wir in allen Punkten übereinstimmen. Die gesammte Erscheinungswelt ist also auch rein bloß aus dem Wissen für sich betrachtet zu begreifen.

Lucian. So verhält es sich.

Bruno. Aus welchem Wissen aber; aus einem solchen, welches an sich reell oder selbst bloß erscheinend ist?

Lucian. Nothwendig das letzte, wenn nämlich überhaupt das Entgegensetzen des endlichen Erkennens und des unendlichen und das Gleichsetzen desselben zur Erscheinung gehört.

Bruno. Könntest du nach dem Bisherigen daran zweifeln? — In dieser ganzen Sphäre also des Wissens, die wir zuletzt beschrieben haben, und die durch Beziehung des Endlichen, Unendlichen und Ewigen im Erkennen auf das Unendliche entsteht, waltet eine durchaus untergeordnete Erkenntnißart, welche wir die der Reflexion oder des Verstandes nennen werden.

Lucian. Ich bin es zufrieden.

Bruno. Werden wir auch die Erkenntniß durch Schlüsse für eine wahre Erkenntniß der Vernunft, und nicht vielmehr für eine bloße durch Verstand halten müssen?

Lucian. Das letzte wahrscheinlich.

Bruno. Es ist nicht anders. Denn wenn du im Begriff zwar die Indifferenz, im Urtheil die Differenz, im Schluß aber die Einheit

beider setzest, so ist doch diese Einheit eine dem Verstande untergeordnete; denn die Vernunft zwar ist in allem, in der Anschauung aber der Anschauung, im Verstande dem Verstande untergeordnet, und wenn in der Vernunft Verstand und Anschauung absolut eines sind, so hast du in dem Schluß zwar im Obersatz das, was dem Verstande, in dem Untersatz das, was der Anschauung entspricht, dort das Allgemeine, hier das Besondere, diese aber auseinandergezogen für den Verstand und im Schlußsatz auch nur vereinigt für den Verstand.

Der unseligste Mißgriff also ist es, diese dem Verstand untergeordnete Vernunft für die Vernunft selbst zu halten.

Lucian. Ohne Zweifel.

Bruno. Die Lehre aber, welche durch diese Unterordnung des Ganzen der Vernunft unter den Verstand entsteht, haben die vor uns Logik genannt. Die Logik also, wenn wir diesem Gebrauch folgen, werden wir als eine bloße Verstandeswissenschaft ansehen müssen?

Lucian. Nothwendig.

Bruno. Welche Hoffnung also zur Philosophie für den, welcher sie in der Logik sucht?

Lucian. Keine.

Bruno. Die Wissenschaft aber vom Ewigen, welche durch diese Erkenntnißart erreicht werden kann, wird Verstandeserkenntniß seyn und bleiben?

Lucian. So müssen wir denken.

Bruno. Wie in den drei Formen der Schlüsse das Absolute der Form nach auseinanderfällt in ein Unendliches, Endliches und Ewiges des Verstandes, so der Materie nach in den Schlüssen der dem Verstande dienstbaren Vernunft in Seele, Welt und Gott, welche drei alle voneinander getrennt, jedes geschieden, die höchste Auseinanderziehung des im Absoluten schlechthin Einen für den Verstand vorstellen.

Von allen also, welche in dieser Art der Erkenntniß die Philosophie suchen, das Seyn aber des Absoluten auf diesem Wege oder überhaupt beweisen wollen, werden wir urtheilen, daß sie noch nicht die Schwelle der Philosophie begrüßt haben.

Lucian. Wie billig.

Bruno. Da uns ferner das, was ein großer Theil der Philosophen vor uns, fast alle aber, die sich jetzt so nennen, für die Vernunft ausgegeben haben, noch unter die Sphäre des Verstandes fällt, so werden wir für die höchste Erkenntnißart eine von jenen unerreichte Stelle haben, und sie als diejenige bestimmen, durch welche Endliches und Unendliches im Ewigen, nicht aber das Ewige im Endlichen oder Unendlichen erblickt wird.

Lucian. Vollendet scheint mir dieser Beweis.

Bruno. Was meinest du also ferner, genügt es dieser höchsten Erkenntnißart, das Endliche nur überhaupt als ideell zu erblicken, da das Ideelle nichts anderes als das Unendliche selbst ist, oder besteht sie nicht vielmehr darin, außer dem Ewigen nichts und das Endliche für sich so wenig im ideellen als reellen Sinne zuzugeben?

Lucian. Es folgt wohl.

Bruno. Wird also nach unserer Meinung ein Idealismus, der es nur in Ansehung des Endlichen ist, überall den Namen der Philosophie verdienen?

Lucian. Es scheint nicht.

Bruno. Kann aber überhaupt irgend eine Erkenntniß für absolut wahr geachtet werden, als eine solche, welche die Dinge bestimmt, so wie sie in jener höchsten Indifferenz des Ideellen und Reellen bestimmt sind?

Lucian. Unmöglich.

Bruno. Alles nun an den Dingen, Freund, was wir reell nennen, ist es durch die Theilnahme am absoluten Wesen, keines aber der Abbilder stellt es in der völligen Indifferenz dar außer dem Einen, worin alles zu der gleichen Einheit des Denkens und Seyns, wie im Absoluten, gelangt: der Vernunft, welche sich selbst erkennend, jene Indifferenz, die in ihr ist, allgemein, absolut setzend als den Stoff und die Form aller Dinge, allein unmittelbar alles Göttliche erkennt. Nimmermehr aber wird zur Anschauung seiner unbeweglichen Einheit gelangen, wer sich nicht von dem Widerschein abwenden kann.

Denn jener König und Vater aller Dinge lebt in ewiger Seligkeit außer allem Widerſtreit, ſicher und unerreichbar in ſeiner Einheit wie in einer unzugänglichen Burg. Das Innere aber einer ſolchen Natur, welche an ſich weder Denken noch Seyn, aber die Einheit davon iſt, einigermaßen zu fühlen, vermöchte nur der, welcher mehr oder weniger an ihr Theil nähme. Dieſes innere Geheimniß jedoch ihres Weſens, nichts in ihr ſelbſt weder von einem Denken noch einem Seyn zu enthalten, aber die Einheit davon zu ſeyn, die über beiden iſt, ohne von beiden getrübt zu ſeyn, offenbart ſich an der Natur der endlichen Dinge; denn im Reflex tritt die Form auseinander in Ideelles und Reelles, nicht als wäre dieſes in jenem zuvor geweſen, ſondern damit es als das, was die bloße Einheit davon iſt, ohne es ſelbſt zu ſeyn, erkannt würde.

Das Ewige demnach erkennen, heißt, in den Dingen Seyn und Denken nur durch ſein Weſen vereinigt erblicken, nicht aber, es ſey der Begriff als die Wirkung des Dings oder das Ding als Wirkung des Begriffs zu ſetzen. Dieſes iſt die weiteſte Entfernung von der Wahrheit. Denn Ding und Begriff ſind nicht durch Verknüpfung von Urſach und Wirkung, ſondern durch das Abſolute eins, wahrhaft betrachtet aber nur die verſchiedenen Anſichten eines und deſſelben; denn nichts exiſtirt, was nicht im Ewigen endlich und unendlich ausgedrückt wäre.

Die Natur indeß jenes Ewigen an und für ſich ſelbſt durch ſterbliche Worte auszudrücken iſt ſchwer, da die Sprache von den Abbildern hergenommen und durch den Verſtand geſchaffen iſt. Denn wenn wir das, was keinen Gegenſatz über ſich oder in ſich, allen aber unter ſich hat, mit Recht zwar das Eine zu nennen ſchienen, das da iſt: ſo ſchließt doch eben dieſes Seyn keinen Gegenſatz in ſich gegen das, was in jeder andern Beziehung als das Formelle des Seyns beſtimmt wird, das Erkennen; denn zur Natur des Abſoluten gehört auch, daß die Form in ihm das Weſen, das Weſen die Form ſey; da es nun in der Vernunft, als abſoluter Erkenntniß, der Form nach iſt, ſo iſt es auch dem Weſen nach ausgedrückt in ihr, es bleibt alſo in Anſehung des Abſoluten kein Seyn zurück, das einem Erkennen entgegengeſetzt werden

könnte; wollten wir aber hinwiederum das Absolute als absolutes Erkennen bestimmen, so könnten wir dieß abermals nicht in dem Sinn, daß wir dieses absolute Erkennen dem Seyn entgegensetzten, denn absolut betrachtet ist das wahre Seyn nur in der Idee, hinwiederum aber ist die Idee auch die Substanz und das Seyn selbst.

Als Indifferenz aber des Erkennens und Seyns ist das Absolute wieder nur in der Beziehung auf die Vernunft bestimmbar, weil allein in dieser Erkennen und Seyn als Entgegengesetzte vorkommen können.

Am weitesten jedoch würde sich von der Idee des Absoluten entfernen, wer seine Natur, um sie nicht als Seyn zu bestimmen, durch den Begriff der Thätigkeit bestimmen wollte.

Denn aller Gegensatz von Thätigkeit und Seyn ist selbst nur in der abgebildeten Welt, indem, abgesehen von dem schlechthin und an und für sich Ewigen, die innere Einheit seines Wesens nur entweder im Endlichen oder im Unendlichen, in beiden aber nothwendig auf gleiche Weise erblickt wird, damit so im Reflex wieder aus der Vereinigung beider, der endlichen und der unendlichen Welt, die Einheit als Universum geboren werde.

Weder aber kann das Absolute im Endlichen, noch kann es im Unendlichen reflektirt werden, ohne in jedem die ganze Vollkommenheit seines Wesens auszudrücken, und die Einheit zwar des Endlichen und Unendlichen im Endlichen reflektirt erscheint als Seyn, im Unendlichen aber als Thätigkeit, dieselbe aber ist im Absoluten weder als das eine noch als das andere, und weder unter der Form der Endlichkeit noch der Unendlichkeit, sondern der Ewigkeit.

Denn im Absoluten ist alles absolut, wenn also die Vollkommenheit seines Wesens im Realen als unendliches Seyn, im Idealen als unendliches Erkennen erscheint, so ist im Absoluten das Seyn wie das Erkennen absolut, und indem jedes absolut ist, hat auch keines einen Gegensatz außer sich in dem anderen, sondern das absolute Erkennen ist das absolute Wesen, das absolute Wesen das absolute Erkennen.

Indem ferner die Unbegrenztheit des ewigen Wesens auf gleiche Weise im Endlichen und im Unendlichen reflektirt wird, so müssen beide

Welten, in welchen sich die Erscheinung trennt und entfaltet, da sie Eine sind, auch dasselbe enthalten, dasselbe also, was im Endlichen oder im Seyn, muß auch im Unendlichen oder in der Thätigkeit ausgedrückt seyn.

Was du also in der realen oder natürlichen Welt als Schwere, in der idealen als Anschauung ausgedrückt siehst, oder was an den Dingen vermöge der Trennung des Allgemeinen und Besonderen als relative Einheit und relativer Gegensatz bestimmt, im Denken aber als Begriff und als Urtheil bestimmend erscheint, ist ein und dasselbe; weder ist das Ideale als solches Ursache einer Bestimmung im Realen, noch dieses Ursache einer Bestimmung im Idealen; keines auch hat einen Werth vor dem andern, noch ist das eine aus dem andern begreiflich, da keinem die Würde eines Princips zukommt, sondern beide, Erkennen wie Seyn, sind nur verschiedene Reflexe aus einem und demselben Absoluten.

Wahrhaft daher oder an sich ist die Einheit, die dem Gegensatz des Allgemeinen und des Besonderen an den Dingen und demselben Gegensatz im Erkennen zu Grunde liegt, weder Seyn noch Erkennen, beide im Gegensatz gedacht.

Wo es aber in jedem für sich, es sey im Realen oder im Idealen, zur absoluten Gleichheit der Entgegengesetzten kommt, ist auch unmittelbar, im Realen und Idealen selbst, die Indifferenz des Erkennens und Seyns, der Form und des Wesens ausgedrückt.

Im Idealen zwar oder im Denken reflektirt, erscheint jene ewige Einheit des Endlichen und Unendlichen ausgedehnt in die anfang- und endlose Zeit, im Realen oder im Endlichen stellt sie sich, unmittelbar und nothwendig, vollendet als Einheit dar, und ist Raum; obgleich aber nur im Realen, erscheint sie doch als höchste Einheit des Erkennens und Seyns. Denn der Raum, wenn er einerseits zwar als höchste Klarheit und Ruhe auch als das höchste Seyn erscheint, das, in sich selbst gegründet und vollendet, nicht aus sich herausgeht oder handelt, ist doch andererseits zugleich absolutes Anschauen, höchste Idealität, und insofern, je nachdem auf das Subjektive oder Objektive gesehen wird,

deren Gegensatz selbst in Ansehung seiner völlig vertilgt ist, höchste Indifferenz von Thätigkeit und Seyn.

Sonst aber verhalten sich Thätigkeit und Seyn in allen Dingen wie Seele und Leib; daher auch das absolute Erkennen, obgleich es ewig bei Gott und Gott selbst ist, doch nicht wie Thätigkeit gedacht werden kann. Denn von ihm sind Seele und Leib, Thätigkeit also und Seyn, selbst die Formen, die nicht in ihm, sondern unter ihm sind; und wie das Wesen des Absoluten im Seyn reflektirt der unendliche Leib, so ist dasselbe im Denken oder in der Thätigkeit reflektirt, als unendliches Erkennen, die unendliche Seele der Welt, im Absoluten aber kann sich weder die Thätigkeit wie Thätigkeit noch das Seyn wie Seyn verhalten.

Wer daher den Ausdruck fände für eine Thätigkeit, die so ruhig wie die tiefste Ruhe, für eine Ruhe, die so thätig wie die höchste Thätigkeit, würde sich einigermaßen in Begriffen der Natur des Vollkommensten annähern.

So wenig aber genügt es, das Endliche, Unendliche und Ewige im Realen, als es im Idealen erkennen, und nimmer erblickt die Wahrheit an und für sich selbst, wer sie nicht im Ewigen anschaut.

Die Trennung aber der beiden Welten, jener, welche das ganze Wesen des Absoluten im Endlichen, und jener, welche es im Unendlichen ausdrückt, ist auch die des göttlichen von dem natürlichen Princip der Dinge. Denn dieses zwar erscheint als leidend, jenes aber als thätig. Weßhalb die Materien z. B. wegen ihrer leidenden und empfänglichen Natur dem natürlichen Princip anzugehören, das Licht aber wegen seiner schaffenden und thätigen göttlicher Art scheint.

Selbst aber das Einzelne, welches in der dem Endlichen unterworfenen Welt oder auch in der dem Unendlichen durch seine Art zu seyn am unmittelbarsten die Natur des Absoluten ausdrückt, kann so wenig wie dieses bloß als Seyn oder bloß als Thätigkeit begriffen werden.

Wo nur Seele und Leib gleichgesetzt sind an einem Ding, ist an ihm ein Abdruck der Idee, und wie diese im Absoluten auch das Seyn

und das Wesen selbst ist, so ist in jenem, dem Abbild, die Form auch die Substanz, die Substanz die Form.

Von dieser Art ist unter den realen Dingen der Organismus, unter den idealen das, was durch Kunst hervorgebracht und schön ist, indem jener das Licht oder die im Endlichen, dieses aber das Licht jenes Lichtes oder die im Unendlichen ausgedrückte ewige Idee, als das göttliche Princip, dem Stoffe, als dem natürlichen, verbindet. Nur jener, weil er nothwendig als ein einzelnes Ding erscheint, hat zu der absoluten Einheit noch immer das Verhältniß, welches auch die Körper, indem sie schwer sind, das Verhältniß nämlich der Differenz. In seiner Form also ist Thätigkeit und Seyn zwar immer gleichgesetzt (so daß das Handelnde auch das Bestehende, und hinwiederum das Bestehende auch das Handelnde ist), aber, sofern er einzeln ist, ist die Gleichheit nicht durch ihn selbst, sondern bewirkt durch die Einheit, zu der er sich, für sich selbst, wie zu seinem Grunde verhält. Weßhalb auch jene beiden in ihm noch nicht zur höchsten Ruhe in der höchsten Thätigkeit, sondern nur zur Wirksamkeit, als einem Mittleren oder Gemeinschaftlichen aus Bestehen und aus Handeln, vereinigt erscheinen.

Die Welt aber, in welcher Seyn durch Thätigkeit, Endliches durch Unendliches gesetzt scheint, wird der Natur, wo dieses vielmehr in jenem und durch jenes ist, entgegengesetzt, und als die Welt und gleichsam als die durch Freiheit gebaute Stadt Gottes betrachtet.

Durch diese Entgegensetzung haben die Menschen gelernt, die Natur außer Gott, Gott aber außer der Natur zu sehen, und, indem sie jene der heiligen Nothwendigkeit entzogen, sie der unheiligen, welche sie mechanisch nennen, untergeordnet, die ideale Welt aber eben dadurch zum Schauplatz einer gesetzlosen Freiheit gemacht. Zugleich, indem sie jene als ein bloß leidendes Seyn bestimmten, glaubten sie sich das Recht erworben zu haben, Gott, den sie über die Natur erheben, als reine Thätigkeit, lautere Aktuosität zu bestimmen, als ob nicht der eine dieser Begriffe mit dem andern stünde und fiele, keiner aber Wahrheit für sich hätte.

Sagt man ihnen aber, daß die Natur nicht außer Gott, sondern

in Gott sey, so verstehen sie darunter diese eben durch die Trennung von Gott getödtete Natur, als ob diese überhaupt etwas an sich, oder überhaupt etwas anderes als ihr selbst gemachtes Geschöpf wäre.

So wenig aber als der natürliche Theil der Welt ist auch der freie etwas getrennt von dem, worin beide nicht sowohl eines als vielmehr überhaupt nicht gesondert sind. Unmöglich aber ist, daß sie in dem, worin beide eines sind, durch das seyen, wodurch sie außer ihm sind, der eine also durch Nothwendigkeit, der andere durch Freiheit.

Die höchste Macht also oder der wahre Gott ist der, außer welchem nicht die Natur ist, so wie die wahre Natur die, außer der nicht Gott ist.

Jene heilige Einheit nun, worin Gott ungetrennt mit der Natur ist, und die im Leben zwar als Schicksal erprobt wird, in unmittelbarer, übersinnlicher Anschauung zu erkennen, ist die Weihe zur höchsten Seligkeit, die allein in der Betrachtung des Allervollkommensten gefunden wird.

Das Versprechen nun, das ich euch gethan, im Allgemeinen, so viel ich vermöchte, den Grund der wahren Philosophie zu enthüllen, glaube ich erfüllt und in verschiedenen Gestalten immer das Eine aufgezeigt zu haben, welches Gegenstand der Philosophie ist.

Wie aber auf diesem Grunde weiter gebaut und der göttliche Keim der Philosophie zur höchsten Entwicklung gebracht werden könne, und welche Form ihr einer solchen Lehre zukommend glaubt, mögt ihr selbst ferner erforschen.

Anselmo. Gar sehr aber, o Vortrefflicher, scheint es mir, daß wir uns um die Formen zu bekümmern haben; denn obwohl überhaupt, nicht im Allgemeinen nur das Höchste zu erkennen, sondern es in dauernden und bleibenden Zügen gleich der Natur und mit unveränderlicher Festigkeit und Klarheit darzustellen, das ist, was die Kunst zur Kunst, die Wissenschaft zur Wissenschaft erhebt und von der Liebhaberei unterscheidet, so ist doch insbesondere die Materie des Edelsten und Herrlichsten, wovon die Philosophie ist, solange sie der Form und Gestalt entbehrt, der Verderblichkeit nicht entzogen, und vielleicht

haben die unvollkommeneren Formen vergehen, der edle Stoff aber, der an sie gebunden war, nachdem er von ihnen befreit worden, mit unedlem versetzt, verflüchtigt und zuletzt völlig unkenntlich gemacht werden müssen, um zu dauernderen und weniger wandelbaren Formen aufzufordern.

Niemals aber scheint der Stoff der Philosophie dem Wechsel unterworfener gewesen zu seyn, als eben zu dieser Zeit unter uns, wo zugleich mit der regsten Unruhe nach dem Unvergänglichen gestrebt wird. Denn indeß er einigen in dem Untrennbarsten und Einfachsten gefunden wird, ist er bei jenen in Wasser übergegangen, bei diesen aber in dürren Sand, andern aber wird er immer dünner, durchsichtiger und gleichsam luftähnlicher.

Weßwegen es wenig zu verwundern, wenn die meisten die Philosophie nur meteorischer Erscheinungen fähig halten, und auch die größeren Formen, in denen sie sich geoffenbart hat, das Schicksal der Kometen bei dem Volk theilen, das sie nicht zu den bleibenden und ewigen Werken der Natur, sondern zu den vergänglichen Erscheinungen feuriger Dünste zählt.

Daher es ferner von den meisten fast angenommen ist, daß es verschiedene Philosophien geben könne, ja beinahe daß von allen, die überhaupt sich bestreben zu philosophiren, ein jeder nothwendig seine besondere Philosophie habe. Uebermächtig aber drückt alle die Zeit, sie sind in einen und denselben Ring geschmiedet und gehen nur so weit als die Kette reicht, die sich aber am weitesten entfernen wollen, fallen in der Regel am tiefsten zurück.

Genau betrachtet leiden sie alle unter demselben Uebel, daß sie nur Eine Erkenntnißart kennen, die, welche von der Wirkung auf die Ursache schließt. Nachdem sie nun bloß die dem Verstande dienstbare Vernunft gerichtet, und damit von der Vernunft selbst bewiesen zu haben glauben, daß sie nur in unvermeidliche Fehlschlüsse und eitle Widersprüche verwickele, so sind sie berechtigt, aus ihrer Scheu vor der Vernunft die Philosophie selbst zu machen. Wollen sie aber diese Schranken überschreiten, so fürchten sie sich doch vor nichts so sehr als dem

Absoluten, so wie vor der kategorischen und apodiktischen Erkenntniß. Sie können keinen Schritt thun, ohne vom Endlichen auszugehen und von diesem aus fortzuschließen, wie es kommt, ob sie zu etwas gelangen mögen, das schlechthin und durch sich selbst wäre. Was sie aber auch als Absolutes setzen, setzen sie nothwendig und immer mit einem Gegensatz, damit es nicht zum Absoluten werde. Zwischen jenem aber und dem Entgegengesetzten gibt es wiederum kein anderes als das Verhältniß der Ursache und der Wirkung, und unter allen Formen wiederholt sich doch Ein Beginnen, Ein Streben, nicht die Einheit dessen zuzugeben, was sie im Verstande getrennt haben, und die angeborene und unüberwindliche Entzweiung ihrer Natur zur Philosophie selbst zu machen.

Doch dieses gilt von dem Pöbel der jetzt Philosophirenden. Selbst aber das Bessere, was dieses Zeitalter getragen hat, und was noch für das Höchste gilt, hat sich in der Darstellung und dem Verständniß der meisten in eine bloße Negativität verwandelt. Sie würden das Endliche vollkommen durch die Form erklären, verweigerte nicht das Ewige hartnäckig den Stoff. Ihre Philosophie besteht in dem Beweis, daß, was allerdings nichts ist, die Sinnenwelt, wirklich nichts sey, und diese nur dem Nichts gegenüber kategorische Philosophie nennen sie Idealismus.

Die großen und wahren Formen aber sind mehr oder weniger verschwunden. Der Stoff der Philosophie ist von der Natur des Unzerlegbarsten, und in jeder Form ist nur so viel Wahres und Rechtes, als sie von dieser Unzerlegbarkeit in sich hat. Gleichwie aber der Eine Schwerpunkt der Erde doch von vier verschiedenen Seiten angesehen werden kann, und der Eine Urstoff durch vier Metalle, gleich edel, gleich untrennbar, sich darstellt, so hat auch jenes Unzerlegbare der Vernunft vorzüglich in vier Formen sich ausgesprochen, welche gleichsam die vier Weltgegenden der Philosophie bezeichnen; denn der Westwelt zwar scheint das zu gehören, was die Unsrigen Materialismus genannt haben, dem Orient aber das, was Intellektualismus, südlich aber können wir den Realismus nennen, nördlich den Idealismus. Das Eine Metall aber der Philosophie, welches in allen dasselbe ist, in seiner Reinheit und Gediegenheit zu erkennen, ist das Ziel des höchsten Strebens. Wichtig

aber scheint mir, diese besondern Formen und ihre Schicksale zu kennen, dem, der sich über sie erheben will, angenehm dem, der sich über sie erhoben hat. Deßwegen, gefällt es euch, so ist meine Meinung, daß Alexander zwar die Geschichte jener Philosophie, welche das ewige und göttliche Princip in der Materie erkennt, ich dagegen das Wesen jener Lehre der Intellektualwelt eröffne, Lucian aber und du, Bruno, die Gegensätze des Idealismus und Realismus in Betrachtung ziehet

Denn so scheint sich mir das Gebäude unseres Gesprächs am vollkommensten zu wölben, wenn wir zeigen, wie die eine Idee, welche wir gelehrt worden sind in der Philosophie vor allen vorauszusetzen und zu suchen, allen Formen und den noch so verschiedenen Aeußerungen der sich in Philosophie gestaltenden Vernunft zu Grunde gelegen habe.

Alexander. Die Schicksale also jener Lehre betreffend, o Freunde, die von der Materie den Namen hat, so kann ich mich kurz fassen, zu zeigen, daß sie keine andern sind, als welche im Lauf der Zeit jede andere speculative Lehre nicht minder erfahren hat, und daß auch jene nur in dem Untergang der Philosophie selbst den ihrigen gefunden. Denn was uns über den Sinn jener Lehre von den Alten überliefert worden, ist hinreichend, uns zu belehren, daß sie die Keime der höchsten Speculation mehr oder weniger entwickelt in sich getragen.

Die wahre Idee aber der Materie ist frühzeitig verloren gegangen und zu jeder Zeit nur wenigen bekannt gewesen.

Sie ist die Einheit des göttlichen und natürlichen Princips selbst, schlechthin einfach also, unwandelbar, ewig.

Die Nachfolgenden aber und schon Plato haben unter Materie das bloße Subjekt der natürlichen und veränderlichen Dinge verstanden, dieses jedoch ist schlechthin nichts, was zum Princip gemacht werden könnte; das Eine aber, das über allen Gegensatz erhoben, und an welchem erst, was an den Dingen natürlich, und was gottlich ist, sich unterscheidet und entgegengesetzt wird, ist das, was die Urheber dieser Lehre die Materie genannt haben.

Noch spätere Zeitalter haben Materie mit Körper verwechselt und

das, was seiner Natur nach verderblich und vergänglich ist, mit dem Unverderblichen und Unvergänglichen vermischt.

Nachdem es einmal so weit gekommen, war es leicht, auch noch die rohe unorganische Masse für die wahre ursprüngliche Materie zu nehmen. Die Idee aber der Materie liegt nicht da, wo sich Organisches und Unorganisches schon getrennt haben, sondern in dem, worin sie beisammen und eines sind. Welcher Punkt aber eben deßwegen nicht mit sinnlichen Augen, sondern nur mit Augen der Vernunft zu erblicken ist.

Die Art aber, wie aus dieser Einheit alle Dinge hervorgegangen sind, ist auf folgende Weise vorzustellen.

Die Materie ist an sich ohne alle Mannichfaltigkeit. Sie enthält alle Dinge, aber eben deßwegen ohne alle Unterscheidbarkeit, ungetrennt, gleichsam als eine unendliche in sich verschlossene Möglichkeit. Das nun, wodurch alle Dinge eins sind, ist eben die Materie selbst, das aber, wodurch verschieden, und wodurch sie jedes sich von den andern absondern, ist die Form. Die Formen aber alle sind vergänglich, nicht ewig; ewig aber und gleich unvergänglich mit der Materie selbst ist die Form aller Formen, die nothwendige und erste Form, die, weil sie die Form aller Formen ist, wiederum keiner besondern ähnlich oder gleich, schlechthin einfach, unendlich, unwandelbar und eben dadurch der Materie gleich seyn muß. Es ist aber von ihr keine Form ausgeschlossen, so daß sie unendlich fruchtbar an Formen, die Materie aber für sich selbst arm ist; daher die Alten, indem sie aus Reichthum und Armuth Eros erzeugt, durch diesen aber die Welt gebildet seyn ließen, damit eben jenes Verhältniß der Materie zu der ursprünglichen Form angedeutet zu haben scheinen.

Für diese also liegt in der Materie die unendliche Möglichkeit aller Formen und Gestalten, diese aber, die in ihrer Armuth vortrefflich, ist allen gleich genügend, und indem in Ansehung des Vollkommensten Möglichkeit und Wirklichkeit ohne Zeit eins sind, so sind auch alle jene Formen von Ewigkeit in ihr ausgedrückt und in Ansehung ihrer zu jeder Zeit, oder vielmehr ohne alle Zeit, wirklich.

Durch die Form aller Formen also kann das Absolute alles seyn, durch das Wesen ist es alles. Die endlichen Dinge als solche sind zwar zu jeder Zeit, was sie in diesem Augenblick seyn können, nicht aber was sie ihrem Wesen nach seyn könnten. Denn das Wesen ist in allen jederzeit unendlich, deßwegen sind die endlichen Dinge diejenigen, in welchen Form und Wesen verschieden, jene endlich, dieses unendlich ist. Das aber, worin Wesen und Form schlechthin eins sind, ist immer, was es seyn kann, jederzeit und auf einmal, ohne Unterschied der Zeit, ein solches aber kann nur Eines seyn.

Durch dieselbe Verschiedenheit auch wird das Daseyn der einzelnen Dinge ein zeitliches, denn da sie mit einem Theil ihrer Natur unendlich, mit dem andern endlich sind, so enthält jener zwar die unendliche Möglichkeit alles dessen, was in ihrer Substanz der Potenz nach liegt, dieser aber von jener Möglichkeit nothwendig und immer nur einen Theil, damit Form und Wesen verschieden seyen; das Endliche an ihnen ist also nur in der Unendlichkeit jenem, dem Wesen, angemessen. Diese unendliche Endlichkeit aber ist die Zeit, von der das Unendliche des Dings die Möglichkeit und das Princip, das Endliche die Wirklichkeit enthält.

Auf diese Weise geht das Absolute, da es für sich selbst eine absolute Einheit, schlechthin einfach, ohne alle Vielheit ist, in der Erscheinung zwar über in eine absolute Einheit der Vielheit, in eine beschlossene Totalität, was wir Universum nennen. So ist die Allheit Einheit, die Einheit Allheit, beide nicht verschieden, sondern dasselbe.

Damit aber nicht jene Form aller Formen, welche wir zwar allerdings mit andern das Leben und die Seele der Welt nennen könnten, von jemand als Seele, die der Materie als dem Leib entgegengesetzt ist, gedacht werde, so muß wohl bemerkt werden, daß die Materie nicht der Leib ist, sondern das, woran der Leib und die Seele existiren. Denn der Leib ist nothwendig sterblich und vergänglich, das Wesen aber unsterblich und unvergänglich. Jene Form aber der Formen, absolut betrachtet, ist nicht der Materie entgegengesetzt, sondern eins mit ihr, in der Beziehung aber auf das Einzelne setzt sie, weil dieses nie ganz

ist, was es seyn kann, nothwendig und immer einen Gegensatz, welcher der des Unendlichen und Endlichen ist, und dieser selbst ist der der Seele und des Leibes.

Seele und Leib also sind selbst begriffen in jener Form aller Formen, diese aber, welche, weil sie einfach ist, alles, und weil sie alles ist, eben deßwegen nichts insbesondere seyn kann, ist mit dem Wesen schlechthin eins. Die Seele also als solche ist der Materie nothwendig untergeordnet, dem Leib aber entgegengesetzt unter jener.

Auf diese Art demnach, wie es auseinandergesetzt ist, sind alle Formen der Materie eingeboren, Form aber und Materie in allen Dingen nothwendig Ein Ding. Welches einige, nachdem sie gesehen, wie in allen Dingen Materie und Form sich suchen, bildlich so ausgedrückt haben: die Materie begehre auf ähnliche Weise, wie das Weib des Mannes begehrt, der Form, und sey ihr brünstig zugethan; einige aber, weil absolut zwar betrachtet Materie und Form gänzlich ununterscheidbar sind, die Materie aber, sofern sie in dem Endlichen ausgedrückt und Leib wird, der Differenz empfänglich erscheint, im Unendlichen aber, oder sofern sie Seele wird, als Einheit, haben nach dem Vorgang der Pythagoreer, welche die Monas den Vater, die Dyas aber die Mutter der Zahlen genannt haben, die Form den Vater, die Materie aber die Mutter der Dinge genannt. Der Punkt aber, wo Materie und Form völlig eins, Seele und Leib aber in dieser Form selbst ununterscheidbar sind, liegt über aller Erscheinung.

Nachdem wir einmal zu der Erkenntniß gelangt sind, wie an der Materie Seele und Leib sich trennen können, so begreifen wir ferner, daß es mit dem Fortgang dieser Entgegensetzung keine Grenze hat; zu welcher Vortrefflichkeit aber in derselben die Seele und der Leib gelangen mögen, so geschieht doch diese Entwicklung nur innerhalb des alles umschließenden und ewigen Princips der Materie.

Es ist Ein Licht, das in allem leuchtet, und Eine Schwerkraft, welche dort die Körper den Raum erfüllen lehrt, dort den Hervorbringungen des Denkens Bestand und Wesen gibt. Jenes ist der Tag, diese die Nacht der Materie. So unendlich ihr Tag ist, so unendlich

auch ihre Nacht. In diesem allgemeinen Leben entsteht keine Form äußerlich, sondern durch innere, lebendige und von ihrem Werk ungetrennte Kunst. Es ist Ein Verhängniß aller Dinge, Ein Leben, Ein Tod; nichts schreitet vor dem andern heraus, es ist nur Eine Welt, Eine Pflanze, von der alles, was ist, nur Blätter, Blüthen und Früchte, jedes verschieden, nicht dem Wesen, sondern der Stufe nach, Ein Universum, in Ansehung desselben aber alles herrlich, wahrhaft göttlich und schön, es selbst aber unerzeugt an sich, gleich ewig mit der Einheit selbst, eingeboren, unverwelklich.

Da es zu jeder Zeit ganz, vollkommen, die Wirklichkeit in ihm der Möglichkeit angemessen, nirgends ein Mangel, ein Gebrechen, so ist nichts vorhanden, wodurch es aus seiner unsterblichen Ruhe gerissen werden könnte. Es lebt ein unveränderliches, sich immer gleiches Seyn. Alle Thätigkeit und Bewegung ist nur eine Betrachtungsweise des Einzelnen und als solche nur Fortsetzung jenes absoluten Seyns, unmittelbar hervorquillend aus seiner tiefsten Ruhe.

So wenig es sich bewegen kann, denn aller Raum und alle Zeit, worin es sich bewegen sollte, ist in ihm, es selbst aber in keiner Zeit begriffen und keinem Raum, ebensowenig kann es seine innerliche Gestalt wandeln; denn auch alle Verwandlung, Veredlung und Verunedlung der Formen ist bloß in der Betrachtung des Einzelnen; könnten wir es aber im Ganzen erblicken, so würde es dem entzückten trunkenen Auge ein stets, unveränderlich heiteres, sich selbst gleiches Antlitz zeigen.

Von jenem Wechsel aber, der bei dem Unvergänglichen ist, kann man weder sagen, daß er angefangen, noch daß er nicht angefangen habe. Denn er ist abhängig vom Ewigen, nicht der Zeit, sondern der Natur nach. Er ist also auch nicht endlich der Zeit, sondern dem Begriff nach, das heißt: er ist ewig endlich. Dieser ewigen Endlichkeit aber kann niemals eine Zeit angemessen seyn, so wenig eine solche, die angefangen, als die nicht angefangen hat.

Die Zeit aber, die alles getödtet hat, und jenes besondere Alter der Welt, das die Menschen gelehrt hat, das Endliche von dem Unendlichen, den Leib von der Seele, das Natürliche von dem Göttlichen

zu trennen, beide aber in zwei ganz verschiedene Welten zu verbannen, hat auch jene Lehre in das allgemeine Grab der Natur und den Tod aller Wissenschaften verschlungen.

Nachdem nun vorerst die Materie getödtet, das rohe Bild an die Stelle des Wesens gesetzt war, so ging es von selbst weiter bis zu der Meinung, daß alle Formen der Materie äußerlich aufgedrückt seyen: da sie bloß äußerlich wären und außer ihnen nichts Unvergängliches, so mußten sie auch unveränderlich bestimmt seyn; auf diese Weise wurde die innere Einheit und Verwandtschaft aller Dinge vernichtet, die Welt in eine unendliche Menge fixirter Verschiedenheiten zersplittert, bis sich von hieraus die allgemeine Vorstellung bildete, nach welcher das lebendige Ganze einem Behältniß oder einem Wohngemach gleicht, worein die Dinge gestellt sind, ohne aneinander Theil zu nehmen und ohne daß eins in dem andern lebte oder wirkte.

Indem jene Anfänge der Materie todt waren, war der Tod als Princip, das Leben aber als Abgeleitetes beschlossen.

Nachdem die Materie diesem Tode sich gefügt hatte, so blieb, um den letzten Zeugen ihres Lebens zu verbannen, nichts übrig, als jenen allgemeinen Geist der Natur, die Form aller Formen, das Licht, zu einem gleichen körperlichen Wesen zu machen und mechanisch, wie alles, zu trennen; da auf diese Weise das Leben in allen Organen des Ganzen erloschen, und auch die lebendigen Erscheinungen der Körper untereinander auf todte Bewegungen zurückgeführt waren, so war nun der höchste und letzte Gipfel übrig, nämlich der Versuch, diese bis in ihr Innerstes erstorbene Natur mechanisch ins Leben zurückzurufen, welches Bestreben in den nachfolgenden Zeiten Materialismus hieß, und wenn der Wahnsinn desselben nicht so viel vermochte, die, welche ihn erkannten, zur ersten Quelle zurückzuleiten, wenn er vielmehr nur dazu diente, den Tod der Materie noch weiter zu bestätigen und außer allen Zweifel zu setzen, so hat er statt dessen eine Rohheit der Vorstellung von der Natur und ihrem Wesen hervorgebracht, in Bezug auf welche jene sonst roh genannten Völker ehrwürdig werden, welche die Sonne, die Gestirne, das Licht, oder Thiere oder einzelne Naturkörper anbeteten.

Weil aber das Leben aus den Gedanken der Menschen so wenig je ganz entfliehen kann als aus dem Universum selbst, und nur seine Formen verwandelt, so flüchtete es sich unmittelbar aus der Natur in eine dem Schein nach verschiedene Welt, und so erhob sich aus dem Untergange jener Philosophie unmittelbar das neue Leben jener uralten Lehre der Intellektualwelt.

Anselmo. Nicht mit Unrecht, o Freund, rühmst du das hohe Alter jener Lehre, daß alle Dinge im Universum nur durch Mittheilung und Verursachung solcher Naturen, die vollkommener und vortrefflicher als sie selbst sind, ihr Daseyn erhalten. Und mit Grund möchte jemand, der bedächte, daß die Kenntniß der ewigen Dinge nur bei den Göttern sey, zu der Meinung gelangen, daß sie aus jenen Zeiten stamme, wo die Sterblichen mit den Göttern Umgang pflogen, auch war sie in ihrem Ursprung und da, woher sie zuerst geflossen, weder getrennt von der Verehrung der Götter noch einem heiligen und ihrer Erkenntniß gemäßen Leben.

Dreifach also, o Freunde, ist der Wesen Stufe. Die erste ist die der erscheinenden, welche nicht an sich, wahrhaft, und unabhängig von den Einheiten, sind, welche die zweite Stufe einnehmen. Jede derselben aber ist nur ein lebendiger Spiegel der urbildlichen Welt. Diese jedoch ist das einzige Reale.

Alles wahrhafte Seyn also ist in den ewigen Begriffen allein oder in den Ideen der Dinge. Wahrhaft absolut aber ist nur ein solches Urbild, welches nicht bloß Vorbild ist und den Gegensatz außer sich in einem andern hat oder hervorbringt, sondern welches Vorbild zugleich und Gegenbild auf solche Weise in sich vereinet, daß jedes aus ihm abgebildete Wesen unmittelbar aus ihm, nur mit eingeschränkter Vollkommenheit, die Einheit und den Gegensatz, und von dem Vorbilde die Seele, von dem Gegenbild aber den Leib nehme.

Dieses jedoch, da es nothwendig endlich, ist in dem, worin es von Ewigkeit bei dem Vorbild ist, ohne Nachtheil der Endlichkeit auf unendliche Weise ausgedrückt.

Die Idee also oder die absolute Einheit ist das Unveränderliche,

keiner Dauer Unterworfene, die Subſtanz ſchlechthin betrachtet, von der, was insgemein Subſtanz genannt wird, als ein bloßer Widerſchein angeſehen werden muß.

Die Einheiten aber ſind das von den Ideen Abgeleitete; denn wird auf die Subſtanz zwar in ihnen geſehen, auf dieſe aber, wie ſie an ſich iſt, ſo ſind ſie die Ideen ſelbſt, auf das aber an ihnen, wodurch ſie individuirt oder abgeſondert ſind von der Einheit, und die Subſtanz, ſofern ſie an dieſem das Reale iſt, ſo bleibt dieſe zwar auch im Schein, wie die körperliche Subſtanz, die, ſo vielfach ſich ihre Form wandelt, ſelbſt nicht verändert, und weder vermehrt noch vermindert wird, der Natur des Unveränderlichen getreu; jenes aber das Individuirende iſt nothwendig wandelbar, ohne Bleiben und ſterblich.

Wenn alſo in der Idee eine unendliche Einheit iſt der vorbildlichen und realen Welt, ſo entſteht die abgebildete Einheit aus ihr, wenn ein Begriff aus der unendlichen Fülle der gegenbildlichen Welt ſich ein Einzelnes nimmt, worauf er ſich bezieht, in welchem Fall er zu dieſem ſich wie die Seele zum Leib verhält. Je größer nun jener Theil der gegenbildlichen Welt, und je mehr in ihm das Univerſum angeſchaut wird, je mehr alſo das Gegenbild, welches endlich iſt, der Natur des Vorbilds gleich kommt, deſto mehr nähert ſich auch die Einheit der Vollkommenheit der Idee oder der Subſtanz.

Was ſich aber wie das Gegenbild verhält, hat immer und nothwendig eine beſtimmbare Natur, das aber, welchem es entſpricht, eine beſtimmende. Da nun in der Idee aller Ideen beide ſchlechthin eines ſind, ſie ſelbſt aber das Leben des Lebens, das Thun alles Thuns iſt (denn nur weil ſie das Thun ſelbſt iſt, kann von ihr nicht geſagt werden, daß ſie handle), ſo kann jenes zwar an ihr als das Wollen, dieſes aber als das Denken betrachtet werden.

So daß, indem an jedem Ding einiges beſtimmbar, anderes beſtimmend iſt, jenes der Ausdruck des göttlichen Wollens, dieſes des göttlichen Verſtandes iſt. Wille jedoch und Verſtand iſt, das eine wie das andere, nur ſofern es ſich an den geſchaffenen Dingen offenbaret,

nicht aber an sich selbst. Was aber das Bestimmende mit dem Bestimmbaren vereinigt, ist die Nachahmung der absoluten Substanz selbst oder der Idee.

Wo nun das Vorbildliche und wo das Gegenbildliche anfange oder aufhöre, ist unmöglich zu sagen. Denn da jedes mit dem andern in der Idee unendlich verknüpft ist, so kann es auch in nichts getrennt seyn, und ist nothwendig und ins Unendliche beisammen.

Was also in der einen Rücksicht Bestimmbares ist, ist in sich selbst wieder eine der urbildlichen ähnliche Einheit, und was an dieser wieder als das Bestimmbare erscheint, ist für sich betrachtet eine aus Bestimmbarem und Bestimmendem gemischte Einheit. Denn so unendlich die Wirklichkeit in der gegenbildlichen, ist die Möglichkeit in der vorbildlichen Welt, und immer höhere und höhere Beziehungen entstehen der Möglichkeit in jener auf die Wirklichkeit in dieser.

Je mehr demnach das Bestimmbare an einem Wesen von der Natur des Bestimmenden hat, welches unendlich, desto höher ist die Einheit der Möglichkeit und der Wirklichkeit, die in ihm ausgedrückt ist. Daher daß die organischen Leiber, und unter diesen der, welcher am meisten organisch ist, von allem Bestimmbaren das Vollkommenste seyen, keines Beweises bedarf.

Indem nun die Seele unmittelbar bloß die Einheit des Leibes ist, welcher nothwendig einzeln, seiner Natur nach endlich, sind auch ihre Vorstellungen nothwendig undeutlich, verworren, unangemessen. Denn insofern erscheint ihr die Substanz nicht an sich, sondern in der Beziehung auf den Gegensatz des Bestimmenden und Bestimmbaren, nicht als das, worin beide absolut eins sind, sondern als das, was sie auf endliche Weise zusammenknüpft.

Die Idee selbst aber oder die Substanz der Seele und des Leibes kommt in jener Beziehung der Seele auf den Leib in ein äußeres Verhältniß zur absoluten Substanz, und ist selbst durch jene bestimmt, den Leib vorerst und die Seele, dann aber auch andere Dinge, welche mit dem Begriff des Leibes verbunden sind, der Zeit und Dauer zu unterwerfen, sie selbst aber, die absolute Substanz, nur als das was Grund

von Seyn ist, zu erkennen (dieses aber ist das Entgegengesetzteste der vollkommenen Erkenntniß), und jenes sowohl außer sich selbst) in andern Dingen, als in sich selbst. Denn wie sie selbst in der Beziehung auf die bestimmte Einheit des Leibes und der Seele nur ein Abbild ist der wahren Einheit, so wird es ihr auf gleiche Weise auch alles, was an andern Dingen das Reale ist. Dieß also ist die Art, wie die Erscheinungswelt entsteht aus den Einheiten.

Jede Einheit aber an sich betrachtet, abgesehen von dem Gegensatz der Seele und des Leibes, ist das Vollkommene und die absolute Substanz selbst, denn diese, welche nicht beziehungsweise, sondern schlechthin und an sich untheilbar ist, ist in Ansehung jeder Einheit das gleiche Absolute, worin Möglichkeit und Wirklichkeit eins, und, indem sie, durch ihre Natur selbst verhindert an der Quantität Theil zu nehmen, durch ihren Begriff Eine ist, ist jede der Einheiten eine vollkommene Welt, sich selbst genügend, und so viel es Einheiten gibt, so viel auch Welten, diese aber, da jede gleich ganz, jede absolut an sich, sind wiederum nicht voneinander unterschieden, sondern Eine Welt.

Betrachten wir nun jenes An-sich in der Einheit, so sehen wir, daß nichts von außen in sie gelangen kann, denn insofern ist sie die absolute Einheit selbst, die alles in sich enthält und aus sich hervordrängt, und die nie eingetheilt wird, wie auch die Formen sich sondern. Das Produktive also in einer jeden Einheit ist die Vollkommenheit aller Dinge selbst, das aber, wodurch das Ewige, das in dieser ist, jener sich in ein Zeitliches verwandelt, ist das beschränkende und individuirende Princip in ihr.

Denn das An-sich einer jeden stellt, immer gleich, das Universum vor, das Besondere aber reflektirt von jener absoluten Einheit so viel in sich, als an ihm durch die relative Entgegensetzung der Seele und des Leibes von ihr ausgedrückt ist, und da die Art dieser Entgegensetzung die größere oder geringere Vollkommenheit der Seele und des Leibes bestimmt, so stellt jede zeitlich angesehen das Universum gemäß ihrer Entwickelungsstufe vor, und in jeder ist davon so viel, als sie durch das individuirende Princip in sich gesetzt hat. Jede aber bestimmt

sich auf dieselbe Weise ihr Leiden und Thun, indem sie aus der Gemeinschaft mit dem Ewigen tritt, in welchem die Ideen aller Dinge sind, ohne wechselseitig voneinander zu leiden, jede vollkommen, gleich absolut.

Keine Substanz also kann als Substanz die Einwirkung einer andern erfahren oder selbst auf sie wirken, denn als solche ist jede untheilbar, ganz, absolut, das Eine selbst. Das Verhältniß von Seele und Leib ist nicht ein Verhältniß von Verschiedenen zu Verschiedenen, sondern von Einheit zu Einheit, wovon jede, an sich betrachtet, wieder in sich das Universum, gemäß ihrer besonderen Natur, darstellend, mit der andern nicht durch Verknüpfung von Ursache und Wirkung, sondern durch die in dem Ewigen bestimmte Harmonie übereinkommt. Der Körper aber als solcher wird von dem Körper bewegt, denn er selbst gehört nur zum Schein, in der wahren Welt aber ist kein Uebergang; denn das An-sich ist die Einheit, welche wahrhaft betrachtet der Einwirkung so wenig fähig als bedürftig ist, sondern sich immer gleich, stets Unendliches aus Unendlichem schafft.

Das Eine aber, was schlechthin ist, ist die Substanz aller Substanzen, welche Gott genannt wird. Die Einheit seiner Vollkommenheit ist der allgemeine Ort aller Einheiten, und verhält sich zu ihnen, wie sich im Reiche des Scheins sein Ebenbild, der unendliche Raum, zu den Körpern verhält, der unberührt von den Schranken des Einzelnen durch alle hindurch geht.

Nur sofern die Vorstellungen der Einheiten unvollständig, eingeschränkt, verworren sind, stellen sie das Universum außer Gott, und zu ihm als zu seinem Grunde sich verhaltend, sofern aber adäquot, in Gott vor. Gott also ist die Idee aller Ideen, das Erkennen alles Erkennens, das Licht alles Lichtes. Aus ihm kommt alles und zu ihm geht alles. Denn erstens die Erscheinungswelt ist nur in den Einheiten und nicht von ihnen getrennt, denn nur sofern sie den getrübten Schein der Einheit erblicken, ist in ihnen das Universum sinnlich, bestehend aus abgesonderten Dingen, die vergänglich und unaufhörlich wandelbar sind. Die Einheiten selbst aber sind wieder abgesondert von

Gott nur in Bezug auf die Erscheinungswelt, an sich aber in Gott und eins mit ihm.

Dieses aber, o Freunde, was von jener Lehre nur die hauptsächlichsten Punkte begreift, habe ich hinreichend gehalten zu beweisen, daß auch diese Form der Philosophie auf das Eine zurückführe, welches als dasjenige bestimmt worden ist, worin ohne Gegensatz alles sey, und in dem allein die Vollkommenheit und Wahrheit aller Dinge angeschaut werde.

Bruno. Es ist noch übrig, nach eurem Willen, o Freunde, die Gegensätze des Realismus und Idealismus zu betrachten. Allein schon naht die Zeit, die uns abruft. Laß uns also streben, o Lucian, in dem Wenigsten das Meiste zu begreifen, und, dünkt es dir fördernd, der Untersuchung die Frage zum Grunde legen: welchem Realismus der Idealismus, welchem Idealismus der Realismus entgegengesetzt seyn müßte.

Lucian. Vor allem also scheint es nöthig, überhaupt zu sagen, wie sich Idealismus und Realismus unterscheiden können. Nicht aber durch den Gegenstand, wenn beide die höchste Erkenntnißart bezwecken, denn dieser ist nothwendig nur Einer. Sind sie aber überhaupt nicht speculativer Art, entweder der eine von beiden oder beide, so ist im ersten Fall keine Vergleichung möglich, im andern lohnt es sich der Mühe nicht ihre Verschiedenheit zu untersuchen. Das Eine aber aller Philosophie ist das Absolute.

Bruno. Dieses also muß in Beiden auf gleiche Weise Gegenstand der höchsten Erkenntnißart seyn.

Lucian. Nothwendig.

Bruno. Meinst du also, daß sie sich durch die Art der Betrachtung unterscheiden?

Lucian. Ich denke.

Bruno. Wie aber? Ist in dem Absoluten eine Verschiedenheit oder Doppelheit, oder ist es nicht vielmehr nothwendig und schlechthin eines?

Lucian. Nicht eine Doppelheit in ihm selbst, sondern nur in

der Betrachtung. Denn indem zwar das Reale an ihm betrachtet wird, entstehet Realismus, indem das Ideale, Idealismus. In ihm selbst aber ist das Reale auch das Ideale, und umgekehrt das Ideale das Reale.

Bruno. Es scheint nöthig, daß du bestimmest, was du das Reale und was du das Ideale nennest; denn diese Worte, wie wir wissen, sind gar sehr verschiedenen Bedeutungen unterworfen.

Lucian. Unter dem Realen also laß uns in dieser Untersuchung überhaupt das Wesen, unter dem Idealen die Form verstehen.

Bruno. Der Realismus entstünde also durch die Reflexion auf das Wesen, der Idealismus aber durch das Festhalten der Form des Absoluten.

Lucian. So ist es.

Bruno. Wie aber, sagten wir nicht, im Absoluten sey Form und Wesen nothwendig eins?

Lucian. So nothwendig, als im Endlichen das Wesen von der Form unterschieden wird.

Bruno. Wie aber eins?

Lucian. Nicht durch Verbindung, sondern so, daß jedes für sich dasselbe ist, jedes nämlich für sich das ganze Absolute.

Bruno. Realismus also und Idealismus, indem der eine das Absolute dem Wesen, der andere der Form nach betrachtet, betrachteten nothwendig und ohne Widerspruch in beiden nur Ein Ding (wenn überhaupt ein Ding) — Einen Gegenstand.

Lucian. Offenbar.

Bruno. Wie würde man aber eine solche Einheit, die nicht auf einem Zugleich-, sondern auf einem völligen Gleichseyn beruhet, am besten bezeichnen?

Lucian. Wir haben sie früher schon, wie mir dünkt nicht unschicklich, als Indifferenz bezeichnet, und dadurch eben jene Gleichgültigkeit für die Betrachtung ausgedrückt.

Bruno. Wenn aber Idealismus und Realismus die höchsten Gegensätze der Philosophie sind, beruht nicht auf der Einsicht dieser

Indifferenz die Einsicht der Philosophie ohne allen Gegensatz, der Philosophie schlechthin?

Lucian. Ohne Zweifel.

Bruno. Laß uns weiter forschen nach diesem höchsten aller Geheimnisse. Haben wir nicht früher schon festgesetzt, das Absolute selbst sey von allem Entgegengesetzten weder das eine noch das andere, lautere Identität, und überhaupt nichts als es selbst, nämlich durchaus absolut.

Lucian. Allerdings.

Bruno. Von der Form aber kamen wir überein, sie sey die des einen und anderen, der Idealität nämlich und der Realität, des Subjektiven und Objektiven, beides aber mit gleicher Unendlichkeit.

Lucian. So ist es.

Bruno. Jede Einheit aber des Subjektiven und Objektiven, thätig gedacht, ist ein Erkennen.

Lucian. Versteht sich.

Bruno. Ein Erkennen also, das gleich unendlich ideal und real ist, ist ein absolutes Erkennen.

Lucian. Ganz gewiß.

Bruno. Ein absolutes Erkennen ferner ist kein Denken im Gegensatz gegen ein Seyn, es hält vielmehr Denken und Seyn selbst schon vereinigt in sich und auf absolute Weise.

Lucian. Unstreitig.

Bruno. Es hat also auch Denken und Seyn unter sich, nicht über sich.

Lucian. Es ist nothwendig höher als diese beiden, sofern sie Entgegengesetzte sind.

Bruno. Dieses Erkennen aber ist mit dem Wesen des Ewigen im Verhältniß der absoluten Indifferenz.

Lucian. Nothwendig, da es die Form ist.

Bruno. Da es aber Denken und Seyn unter sich hat, so werden wir unmöglich Denken oder Seyn zu unmittelbaren Attributen des Absoluten selbst, dem Wesen nach, machen können.

Lucian. Unmöglich.

Bruno. Werden wir also einen solchen Realismus für vollendet von Seiten der Form ansehen können, der Denken und Ausdehnung als die unmittelbaren Eigenschaften des Absoluten ansieht, wie man denjenigen zu verstehen pflegt, der sonst für den vollendetsten gehalten wird?

Lucian. Nimmermehr werden wir dieß können.

Bruno. Diejenigen aber, welche, auf welche Weise es sey, das Denken als solches zum Princip machen und ihm das Seyn schlechthin entgegensetzen, werden wir ganz und gar zu den Unmündigen in der Philosophie rechnen.

Lucian. Wohl gesprochen.

Bruno. Ist es aber nicht nothwendig, daß wir das absolute Erkennen als ein solches beschreiben, in welchem das Denken unmittelbar auch ein Setzen des Seyns, so wie das Setzen des Seyns auch ein Denken ist, anstatt daß dieses im endlichen Erkennen vielmehr als ein Nichtsetzen des Denkens, so wie das Denken als ein Nichtseyn des Seyns, erscheint.

Lucian. Unvermeidlich, so scheint es.

Bruno. Setzen wir aber nicht eben damit zugleich, weil in Ansehung desselben kein Gegensatz von Denken und Seyn ist, jenes absolute Erkennen schlechthin identisch, einfach, lauter, ohne alle Entzweiung?

Lucian. Getroffen.

Bruno. Denken und Seyn ist also nur der Potenz, nicht aber der That nach in ihm. Das, woraus etwas abgeschieden wird, braucht nicht das Abgeschiedene zu enthalten, sondern kann schlechthin einfach seyn. Jenes Erkennen macht, eben weil es absolut ist, in der Beziehung auf die Endlichkeit oder überhaupt die Erscheinung die Trennung in Denken und Seyn nothwendig, anders kann es sich, als absolut, an endlichen Dingen nicht ausdrücken; jene beiden werden aber erst mit der Trennung gesetzt, und sind vor ihr und in jenem auf keine Weise vorhanden.

Lucian. Dieß alles ist so beschaffen, daß ich ihm beipflichten muß.

Bruno. Denken und Seyn aber können im Endlichen als solchem nie mehr auf absolute Weise, also immer nur relativ vereinigt seyn?

Lucian. Nothwendige Folge, so scheint es, wenn die Endlichkeit der Form nach auf dem Gegensatz des Denkens und Seyns beruht.

Bruno. Ist nicht aber nothwendig auch im Endlichen ein Punkt, wo beide, wenn sie nicht absolut ungetrennt, doch absolut vereinigt sind, da nämlich, wo das im Unendlichen ausgedrückte Wesen des Absoluten vollkommen durch das im Endlichen oder im Seyn dargestellt ist?

Lucian. Wir haben einen solchen Punkt abgeleitet. Er ist nothwendig da, wo das unendliche Erkennen sich als Subjektives auf ein Objektives bezieht, das die ganze unendliche Möglichkeit von jenem in sich als Wirklichkeit darstellt. Es ist der Einschlagpunkt des Unendlichen in das Endliche.

Bruno. Nothwendig aber ist die Beziehung des unendlichen Erkennens auf das Objektive, der Unendlichkeit unerachtet, welche dieses im Endlichen ausdrückt, die Beziehung auf ein Einzelnes. Die Einheit des Denkens mit dem Seyn ist also nur in der Idee und in einer intellektuellen Anschauung absolut, in der That aber oder in der Wirklichkeit immer nur relativ.

Lucian. Dieß ist einleuchtend.

Bruno. Da wir nun jene bestimmte Einheit des Denkens und des Seyns überhaupt Ichheit genannt haben, so werden wir dieselbe, sofern sie intellektuell angeschaut wird, absolute Ichheit, sofern sie aber relativ ist, relative Ichheit nennen können.

Lucian. Ohne Bedenken.

Bruno. In der relativen Ichheit nun werden die Objekte zwar durch die Beziehung des objektiv gesetzten Erkennens auf den unendlichen Begriff desselben, aber nur für ihre Endlichkeit und in ihrer Endlichkeit, unendlich gesetzt und bestimmt, der Gegensatz von Endlichem und Unendlichem ist nur relativ aufgehoben, es entstehen relative Wahrheiten, zwar unendliches, aber nur relatives Wissen.

Lucian. Auch hierüber sind wir übereingekommen.

Bruno. In der absoluten Ichheit aber oder in der intellektuellen Anschauung werden die Dinge nicht für die Erscheinung, obzwar unendlich, sondern dem ewigen Charakter nach, oder wie sie an sich sind, bestimmt. Es entsteht absolutes Wissen.

Lucian. So muß es seyn.

Bruno. Insofern die Objekte nur durch das relative Wissen unendlich bestimmt werden, sind sie auch nur durch dieses Wissen und für dieses Wissen.

Lucian. Freilich.

Bruno. Und wollen wir Idealität im gemeinen Sinn nur als das Entgegengesetzte der sinnlichen Realität, Idealismus aber für nichts weiter als eine Lehre ansehen, die die Realität der Sinnenwelt leugnet, so ist den so bestimmten Dingen gegenüber alle Philosophie nothwendig Idealismus und dem Realismus, in gleich gemeinem Sinn, ebenso nothwendig entgegengesetzt.

Lucian. Nothwendig.

Bruno. Auf diesem Standpunkt der bloßen relativen Einheit von Subjekt und Objekt erscheint die absolute Einheit beider als etwas von ihr schlechthin Unabhängiges, unerreichbar durch Wissen. Nur im Handeln wird sie ihrer im relativen Wissen erhaltenen Natur gemäß, nämlich als eine von diesem Wissen schlechthin unabhängige, objektiv, denn das Objektive in dem, was geschehen soll, erscheint als etwas, das schlechthin kein Wissen ist, weil dieses (nach der Voraussetzung) bedingt, jenes aber unbedingt ist. Hiermit ist das Differenzverhältniß des Absoluten mit dem Wissen und Erkennen fest gemacht. Vom relativen Wissen aus wird also das Urreale in die Ethik, die Speculation aber in Ansehung desselben an die Pflicht verwiesen. Hier erscheint die Einheit des Denkens mit dem Seyn erst kategorisch und absolut, aber, weil die absolute Harmonie der Wirklichkeit mit der Möglichkeit in der Zeit nie möglich ist, nicht absolut gesetzt, sondern absolut gefordert, für das Handeln also als Gebot und unendliche Aufgabe, für das Denken aber als Glaube, welcher das Ende aller Speculation ist.

Lucian. Es ist nichts gegen die Richtigkeit dieser Folgerungen einzuwenden.

Bruno. Nachdem die absolute Einheit des Denkens und Seyns einmal nur als Foderung existirt, so ist sie auch überall, wo sie ist, in der Natur z. B., nur durch das Sollen und für das Sollen. Dieses ist der Urstoff nicht nur alles Handelns, sondern auch alles Seyns. Nur für die Ethik hat die Natur eine speculative Bedeutung, denn sie ist überhaupt nur Organ, nur Mittel: nicht um ihrer eignen Göttlichkeit willen, schön ohne Zweck außer sich und an sich selbst, sondern für sich betrachtet todt, bloßer Gegenstand und Stoff eines Handelns, das außer ihr liegt und nicht aus ihr selbst stammt.

Lucian. Es folgt, wie du sagst.

Bruno. Wird nicht eine Philosophie, die auf ein solches Wissen gegründet ist, vollkommen den Inbegriff des gemeinen Bewußtseyns darstellen und ihm ganz angemessen seyn, ohne — eben deßwegen — im mindesten Philosophie zu seyn?

Lucian. Ganz gewiß.

Bruno. Jener Idealismus, welcher, nachdem er die absolute Einheit verloren, statt des absoluten Indifferenzpunkts den relativen der Unterordnung des Seyns unter das Denken, des Endlichen und Ewigen unter das Unendliche, zum Princip macht, wird nothwendig dem Realismus entgegengesetzt seyn?

Lucian. Unfehlbar, wenn dieser sich auf das Wesen des Absoluten gründet, diesem aber nur das absolute Erkennen gleichgesetzt werden kann.

Bruno. Ein solcher hat eben deßwegen auch nicht das Ideale an sich, sondern nur das erscheinende Ideale zum Princip?

Lucian. Nothwendig, denn sonst würde er sich außer allem Gegensatz mit Realismus erblicken.

Bruno. Das reine Subjekt-Objekt aber, jenes absolute Erkennen, das absolute Ich, die Form aller Formen, ist der dem Absoluten eingeborne Sohn, gleich ewig mit ihm, nicht verschieden von seinem Wesen, sondern eins. Wer also diesen besitzt, besitzt auch den Vater, nur durch ihn gelangt man zu jenem, und die Lehre, die aus ihm ist, ist dieselbe welche aus jenem.

Jene Indifferenz also im Absoluten, daß nämlich in Ansehung seiner die Idee die Substanz, das Reale schlechthin, die Form auch das Wesen, das Wesen die Form ist, eins von dem andern untrennbar, jedes des andern völlig gleichendes Ebenbild nicht nur, sondern das andere selbst — diese Indifferenz erkennen heißt den absoluten Schwerpunkt und gleichsam jenes Urmetall der Wahrheit erkennen, dessen Stoff alles einzelne Wahre legirt, und ohne welchen nichts wahr ist.

Dieser Schwerpunkt ist derselbe im Idealismus und Realismus, und wenn beide sich entgegengesetzt sind, fehlt es nur an der Erkenntniß oder vollkommenen Darstellung desselben in dem einen oder in beiden.

Was aber die Form der Wissenschaft betrifft, und die Forderung, den gedrungenen Keim jenes Princips zur höchsten Entwicklung und bis zur vollkommenen Harmonie mit der Gestalt des Universums auszubilden, von der die Philosophie der getreue Abdruck seyn soll, so können wir zu diesem Zweck keine vortrefflichere Regel weder uns selbst noch andern vorschreiben, die wir beständig vor Augen haben, als welche ein Philosoph vor uns in den Worten hinterlassen hat: Um in die tiefsten Geheimnisse der Natur einzudringen, muß man nicht müde werden, den entgegengesetzten und wiederstreitenden äußersten Enden der Dinge nachzuforschen; den Punkt der Vereinigung zu finden, ist nicht das Größte, sondern aus demselben auch sein Entgegengesetztes zu entwickeln, dieses ist das eigentliche und tiefste Geheimniß der Kunst.

Diesem folgend werden wir erst in der absoluten Gleichheit des Wesens und der Form die Art erkennen, wie sowohl Endliches als Unendliches aus ihrem Inneren hervorquillt, und das eine nothwendig und ewig bei dem andern ist, und wie jener einfache Strahl, der vom Absoluten ausgeht und es selbst ist, in Differenz und Indifferenz, Endliches und Unendliches getrennt erscheine, begreifen, die Art aber der Trennung und der Einheit für jeden Punkt des Universums genau bestimmen, und dieses bis dahin verfolgen, wo jener absolute Einheitspunkt in die zwei relativen getrennt erscheint, und in dem einen den Quellpunkt der reellen und natürlichen, in dem andern der ideellen und der göttlichen Welt erkennen, und mit jener zwar die Menschwerdung Gottes von Ewigkeit,

mit dieser die nothwendige Gottwerdung des Menschen feiern, und indem wir auf dieser geistigen Leiter frei und ohne Widerstand auf und ab uns bewegen, jetzt herabsteigend die Einheit des göttlichen und natürlichen Princips getrennt, jetzt hinaufsteigend und alles wieder auflösend in das Eine, die Natur in Gott, Gott aber in der Natur sehen.

Dann, nachdem wir zu dieser Höhe gelangt sind und das harmonische Licht jenes wundervollen Erkennens angeschaut, dieses aber zugleich als das Reale des göttlichen Wesens erkannt haben, wird es uns verstattet seyn, die Schönheit in ihrem höchsten Glanze zu sehen, ohne von ihrem Anblick geblendet zu werden, und in der seligen Gemeinschaft mit allen Göttern zu leben. Dann werden wir die königliche Seele des Jupiter begreifen; sein ist die Macht; unter ihm aber ist das formende und das formlose Princip, welches in der Tiefe des Abgrunds ein unterirdischer Gott wieder zusammenknüpft: er aber wohnt in unnahbarem Aether. Auch die Schicksale des Universums werden uns nicht verborgen bleiben, die Zurückziehung des göttlichen Princips von der Welt, und wie die mit der Form vermählte Materie der starren Nothwendigkeit überliefert worden, noch werden uns die Vorstellungen von den Schicksalen und dem Tode eines Gottes dunkel seyn, die in allen Mysterien gegeben werden, die Leiden des Osiris und der Tod des Adonis. Vor allem aber werden unsere Augen auf die oberen Götter gerichtet seyn, und jenes seligsten Seyns Theilnahme durch Anschaun erlangend, werden wir wahrhaft, wie die Alten sich ausdrückten, vollendet werden, indem wir nicht nur als der Sterblichkeit Entflohene, sondern als solche, die die Weihe unsterblicher Güter empfangen haben, in dem herrlichen Kreise leben. Jedoch, o Freunde, schon mahnt uns die sinkende Nacht und das Licht einsam funkelnder Sterne. Lasset uns also von hinnen gehen.

Anmerkungen.

Ueber das göttliche und natürliche Princip der Dinge. Zur vorläufigen Erläuterung diene die Stelle des Platon (in Tim. p. 385): *Δύο αἰτίας εἶδη χρὴ διορίζεσθαι, τὸ μὲν ἀναγκαῖον, τὸ δὲ θεῖον, καὶ τὸ μὲν θεῖον ἐν ἅπασι ζητεῖν κτήσεως ἕνεκα εὐδαίμονος βίου καθ' ὅσον ἡμῶν ἡ φύσις ἐνδέχεται.*

Seite 232. so daß Sophokles ꝛc. In einem Fragment, welches Plutarch aufbewahrt hat, und das sich Opp. Soph. ed. Brunk. T. IV, p. 686 findet.

Seite 242. Sokrates bei Plato ꝛc. In der Stelle des Phileb. p. 217.

Seite 270. Merke also, o Freund, den Sinn der Gesetze, die ein göttlicher Verstand uns enthüllt zu haben scheint. Hierunter werden die Keplerischen Gesetze verstanden. Um den speculativen Sinn derselben zu ahnden, muß man sie von den spätern empirischen und mechanischen Entstellungen zuvor befreit und in ihrer Reinheit erkannt haben. Hierüber können wir uns mit Ueberzeugung auf die frühern Bemühungen eines Freunds berufen: das Positive der hier ausgedrückten Ansicht dieser Gesetze ist dem allgemeinen Schema der Construktion, welches in dieser Unterredung herrschend ist, gemäß; denn nach demselben verhalten sich die drei Keplerischen Gesetze überhaupt wie Indifferenz, Differenz und das, worin beide zur Einheit reconstruirt sind, Totalität; sie drücken auf diese Weise den ganzen Vernunft-Organismus vollkommen aus und bilden ein in sich geschlossenes System. Dieses mag zum Verstehen der Reden des Bruno der vorläufige Leitstern für diejenigen seyn, welche nicht fernere anderwärts zu gebende Erläuterungen erwarten wollen.

Seite 310. Die Schicksale also jener Lehre ꝛc. Für Kenner bedarf es vielleicht nicht der Erinnerung, daß die folgende Darstellung sich der besondern Art, wie Jordanus Brunus die Lehre vom Universum dargestellt hat, vorzüglich nach dem geistreichen Auszug, welcher von seinem Werk: Von der Ursache, dem Princip und dem Einen, als Anhang zu den Briefen über die Lehre des Spinoza von Jacobi, gegeben worden ist, am meisten annähere.

Ausgenommen, daß Brunus die Seele und die Form eines Dings für

identisch erklärt (a. a. O. S. 269), wodurch es ihm unmöglich wird, den höchsten Punkt der Indifferenz zwischen Materie und Form mit durchgängiger Klarheit zu gewinnen, Alexander dagegen die Seele selbst als den Einen Gegensatz in der Form behauptet, sonach der Form unterordnet, können folgende Stellen des Brunus als Belege und Parallelen seiner Darstellung betrachtet werden:

„Wir müssen von der zufälligen Form die nothwendige, ewige und erste Form unterscheiden, welche aller Formen Form und Quelle ist."

„Diese erste allgemeine Form und jene erste allgemeine Materie, wie sind sie vereinigt, unzertrennlich, verschieden und dennoch nur Ein Wesen? Dieses Räthsel müssen wir aufzulösen suchen." S. 282, 283.

„Die vollkommene Möglichkeit des Daseyns der Dinge kann vor ihrem wirklichen Daseyn nicht vorhergehen und ebensowenig nach demselben überbleiben. Wenn es eine vollkommene Möglichkeit wirklich zu seyn ohne wirkliches Daseyn gäbe, so erschafften die Dinge sich selbst und wären da, ehe sie waren. Das erste und vollkommenste Princip fasset alles Daseyn in sich, kann alles seyn, und ist alles. Thätige Kraft und Potenz, Möglichkeit und Wirklichkeit sind also in ihm ein unzertrenntes und unzertrennliches Eins. Nicht so die andern Dinge, welche seyn und nicht seyn, so oder anders bestimmt werden können. Jeder Mensch ist in jedem Augenblick, was er in diesem Augenblick seyn, aber nicht alles, was er überhaupt und der Substanz nach seyn kann. Was alles ist, was es seyn kann, ist nur ein Einziges, welches in seinem Daseyn alles andere Daseyn begreift." S. 284.

„Das Universum, die unerzeugte Natur, ist ebenfalls alles, was sie seyn kann, in der That und auf einmal, weil sie alle Materie nebst der ewigen, unveränderlichen Form ihrer wechselnden Gestalten in sich faßt: aber in ihren Entwicklungen von Moment zu Moment, ihren besondern Theilen, Beschaffenheiten, einzelnen Wesen, überhaupt ihrer Aeußerlichkeit, ist sie schon nicht mehr, was sie ist und seyn kann, sondern nur ein Schatten von dem Bilde des ersten Princips, in welchem thätige Kraft und Potenz, Möglichkeit und Wirklichkeit eins und dasselbe sind." S. 285 f.

„Wir haben kein Auge weder für die Höhe dieses Lichtes noch für die Tiefe dieses Abgrundes; worüber die heiligen Bücher, indem sie die beiden äußersten Enden zusammenfassen, mit Erhabenheit sagen: Tenebrae non obscurabuntur a te. Nox sicut dies illuminabitur. Sicut tenebrae ejus, ita et lumen ejus." S. 287.

„Man hüte sich, die Materie der zweiten Gattung, welche das Subjekt allein der natürlichen und veränderlichen Dinge ist, mit derjenigen zu vermischen, welche sinnliche und übersinnliche Welt miteinander gemein haben." S. 287.

„Diese Materie, welche den unkörperlichen wie den körperlichen Dingen zum Grunde liegt, ist ein mannichfaltiges Wesen, insofern es die Menge der Formen in sich schließt, in sich betrachtet aber schlechterdings einfach und untheilbar. Weil sie alles ist, kann sie nichts insbesondere seyn. Ich gestehe, daß es nicht für jeden leicht zu fassen ist, wie etwas alle Eigenschaften und keine

besitzen, das formelle Wesen von allem seyn, und doch selbst keine Form haben könne; doch ist dem Weltweisen der Satz bekannt: non potest esse idem, totum et aliquid.“ S. 290.

Seite 316. Nicht mit Unrecht, o Freund ꝛc. Anselmo, indem er sich einerseits an den Leibnizischen Intellektualismus anschließt, scheint auf der anderen Seite durch die erste Beschränktheit desselben, welche in dem Ausgehen von dem Begriff der Monas liegt, in seiner Darstellung gleichfalls beengt; zugleich aber könnte jedoch die Frage entstehen, ob jene Lehre hier nicht wirklich zu einem höhern Sinn umgedeutet worden, und ob in den Verwicklungen und der Unform, welche jene erste Einschränkung nothwendig macht, je eine Aeußerung der wahren Philosophie mit der Klarheit, wie mehrere in der Rede des Anselmo, z. B. daß nur inadäquate Vorstellung die Dinge außer Gott sehen lasse u. dgl., durchgebrochen sey. Diese Frage ist um so natürlicher, je allgemeiner bis in unsere Zeit, selbst von denen, welche sich zu Leibniz bekennen oder die Philosophie zu ihm zurückführen wollen, seine Lehre, nicht ohne seine Schuld, in Hauptpunkten, wie die der vorherbestimmten Harmonie (welche auf die Verbindung des Leibes mit der Seele bezogen wird), dem Verhältniß der Monaden zu Gott u. s. f., ganz unverstanden geblieben ist; gleichwohl möchte sich in der Rede des Anselmo nichts finden, das nicht mit einzelnen Stellen aus Leibniz wirklich belegt werden könnte, ohne daß man nöthig hätte zu der Berufung auf den Geist des Intellektualsystems seine Zuflucht zu nehmen. Das Seyn z. B. der Einheiten in Gott betreffend, und daß für die adäquate oder Vernunftvorstellung alles in Gott sey, kann man sich auf mehrere Aeußerungen beziehen, die theils in den Nouveaux essais selbst, theils in einer Zugabe zu denselben, über das Theorem des Malebranche, daß wir alle Dinge in Gott sehen, befindlich sind.

Seite 328. welche ein Philosoph vor uns in den Worten hinterlassen hat ꝛc. Auch dieser ist Jordanus Brunus, dessen hier (aus dem schon erwähnten Auszug S. 303) angeführte Worte allerdings als das Symbolum der wahren Philosophie betrachtet werden können.

Vorlesungen

über die

Methode des akademischen Studiums.

1803.

Weitere unveränderte Auflagen 1813 und 1830.

Vorwort.

Diese Vorlesungen sind im Sommer 1802 auf der Universität zu Jena gehalten. Ihre Wirkung auf eine beträchtliche Anzahl von Zuhörern, die Hoffnung, daß manche Ideen derselben, außer andern Folgen, auch für die nächsten oder doch zukünftigen Bestimmungen der Akademien von einigem Gewicht seyn könnten, der Gedanke, daß, wenn sie ihrem Zwecke nach keine neuen Enthüllungen über die Principien erwarten lassen, doch die dem allgemeinfaßlichen Vortrag genähertere Darstellung der letzteren, so wie die aus ihnen hervorgehende Ansicht des Ganzen der Wissenschaften, nicht ohne allgemeineres Interesse seyn würde, schienen dem Verfasser hinreichende Bestimmungsgründe zur öffentlichen Bekanntmachung derselben.

Inhalt.

Seite

Erste Vorlesung. Ueber den absoluten Begriff der Wissenschaft . 211

Zweite Vorlesung. Ueber die wissenschaftliche und sittliche Bestimmung der Akademien 223

Dritte Vorlesung. Ueber die ersten Voraussetzungen des akademischen Studiums 239

Vierte Vorlesung. Ueber das Studium der reinen Vernunftwissenschaften: der Mathematik und der Philosophie im Allgemeinen . . 248

Fünfte Vorlesung. Ueber die gewöhnlichen Einwendungen gegen das Studium der Philosophie 257

Sechste Vorlesung. Ueber das Studium der Philosophie insbesondere. 266

Siebente Vorlesung. Ueber einige äußere Gegensätze der Philosophie, vornämlich den der positiven Wissenschaften 276

Achte Vorlesung. Ueber die historische Construktion des Christenthums 286

Neunte Vorlesung. Ueber das Studium der Theologie . . . 296

Zehnte Vorlesung. Ueber das Studium der Historie und der Jurisprudenz 306

Eilfte Vorlesung. Ueber die Naturwissenschaft im Allgemeinen . 317

Zwölfte Vorlesung. Ueber das Studium der Physik und Chemie 327

Dreizehnte Vorlesung. Ueber das Studium der Medicin und der organischen Naturlehre überhaupt 335

Vierzehnte Vorlesung. Ueber Wissenschaft der Kunst, in Bezug auf das akademische Studium 344

Erste Vorlesung.

Ueber den absoluten Begriff der Wissenschaft.

Die besondern Gründe kurz anzugeben, die mich bestimmen diese Vorlesungen zu halten, möchte nicht überflüssig seyn; überflüssiger wäre es ohne Zweifel, sich bei dem allgemeinen Beweis lange zu verweilen, daß Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums für den studirenden Jüngling nicht allein nützlich, sondern nothwendig, für die Belebung und die bessere Richtung der Wissenschaft selbst ersprießlich sind.

Der Jüngling, wenn er mit dem Beginn der akademischen Laufbahn zuerst in die Welt der Wissenschaften eintritt, kann, je mehr er selbst Sinn und Trieb für das Ganze hat, desto weniger einen andern Eindruck davon erhalten, als den eines Chaos, in dem er noch nichts unterscheidet, oder eines weiten Oceans, auf den er sich ohne Compaß und Leitstern versetzt sieht. Die Ausnahmen der wenigen, welchen frühzeitig ein sicheres Licht den Weg bezeichnet, der sie zu ihrem Ziele führt, können hier nicht in Betracht kommen. Die gewöhnliche Folge jenes Zustandes ist: bei besser organisirten Köpfen, daß sie sich regel- und ordnungslos allen möglichen Studien hingeben, nach allen Richtungen schweifen, ohne in irgend einer bis zu dem Kern vorzudringen, welcher der Ansatz einer allseitigen und unendlichen Bildung ist, oder ihren fruchtlosen Versuchen im besten Fall etwas anderes als am Ende der akademischen Laufbahn die Einsicht zu verdanken, wie vieles sie

umsonst gethan und wie vieles Wesentliche vernachlässigt; bei andern, die von minder gutem Stoffe gebildet sind, daß sie gleich anfangs die Resignation üben, alsbald sich der Gemeinheit ergeben und höchstens durch mechanischen Fleiß und mechanisches Auffassen mit dem Gedächtnisse so viel von ihrem besondern Fach sich anzueignen suchen, als sie glauben, daß zu ihrer künftigen äußeren Existenz nothwendig sey.

Die Verlegenheit, in der sich der Bessere in Ansehung der Wahl sowohl der Gegenstände als der Art seines Studirens befindet, macht, daß er sein Vertrauen nicht selten Unwürdigen zuwendet, die ihn mit der Niedrigkeit ihrer eignen Vorstellungen von den Wissenschaften oder ihrem Haß dagegen erfüllen.

Es ist also nothwendig, daß auf Universitäten öffentlicher allgemeiner Unterricht über den Zweck, die Art, das Ganze und die besondern Gegenstände des akademischen Studiums ertheilt werde.

Eine andere Rücksicht kommt noch in Betracht. Auch in der Wissenschaft und Kunst hat das Besondere nur Werth, sofern es das Allgemeine und Absolute in sich empfängt. Es geschieht aber, wie die meisten Beispiele zeigen, nur zu häufig, daß über der bestimmten Beschäftigung die allgemeine der universellen Ausbildung, über dem Bestreben, ein vorzüglicher Rechtsgelehrter oder Arzt zu werden, die weit höhere Bestimmung des Gelehrten überhaupt, des durch Wissenschaft veredelten Geistes vergessen wird. Man könnte erinnern, daß gegen diese Einseitigkeit der Bildung das Studium der allgemeineren Wissenschaften ein zureichendes Gegenmittel sey. Ich bin nicht gesonnen, dieß im Allgemeinen zu leugnen, und behaupte es vielmehr selbst. Die Geometrie und Mathematik läutert den Geist zur rein vernunftmäßigen Erkenntniß, die des Stoffes nicht bedarf. Die Philosophie, welche den ganzen Mensche ergreift und alle Seiten seiner Natur berührt, ist noch mehr geeignet, den Geist von den Beschränktheiten einer einseitigen Bildung zu befreien und in das Reich des Allgemeinen und Absoluten zu erheben. Allein entweder existirt zwischen der allgemeineren Wissenschaft und dem besondern Zweig der Erkenntniß, dem der Einzelne sich

widmet, überhaupt keine Beziehung, oder die Wissenschaft in ihrer Allgemeinheit kann sich wenigstens nicht so weit herunterlassen, diese Beziehungen aufzuzeigen, so daß der, welcher sie nicht selbst zu erkennen im Stande ist, sich in Ansehung der besondern Wissenschaften doch von der Leitung der absoluten verlassen sieht, und lieber absichtlich sich von dem lebendigen Ganzen isoliren, als durch ein vergebliches Streben nach der Einheit mit demselben seine Kräfte nutzlos verschwenden will.

Der besondern Bildung zu einem einzelnen Fach muß also die Erkenntniß des organischen Ganzen der Wissenschaften vorangehen. Derjenige, welcher sich einer bestimmten ergibt, muß die Stelle, die sie in diesem Ganzen einnimmt, und den besondern Geist, der sie beseelt, so wie die Art der Ausbildung kennen lernen, wodurch sie dem harmonischen Bau des Ganzen sich anschließt, die Art also auch, wie er selbst diese Wissenschaft zu nehmen hat, um sie nicht als ein Sklave, sondern als ein Freier und im Geiste des Ganzen zu denken.

Sie erkennen aus dem eben Gesagten schon, daß eine Methodenlehre des akademischen Studiums nur aus der wirklichen und wahren Erkenntniß des lebendigen Zusammenhangs aller Wissenschaften hervorgehen könne, daß ohne diese jede Anweisung todt, geistlos, einseitig, selbst beschränkt seyn müsse. Vielleicht aber war diese Forderung nie dringender als zu der gegenwärtigen Zeit, wo sich alles in Wissenschaft und Kunst gewaltiger zur Einheit hinzudrängen scheint, auch das scheinbar Entlegenste in ihrem Gebiet sich berührt, jede Erschütterung, die im Centrum oder der Nähe desselben geschieht, schneller und gleichsam unmittelbarer auch in die Theile sich fortleitet, und ein neues Organ der Anschauung allgemeiner und fast für alle Gegenstände sich bildet. Nie kann eine solche Zeit vorbeigehen ohne die Geburt einer neuen Welt, welche diejenigen, die nicht thätigen Theil an ihr haben, unfehlbar in die Nichtigkeit begräbt. Vorzüglich nur den frischen und unverdorbenen Kräften der jugendlichen Welt kann die Bewahrung und Ausbildung einer edlen Sache vertraut werden. Keiner ist von der Mitwirkung ausgeschlossen, da in jeden Theil, den er sich nimmt, ein Moment des allgemeinen Wiedergebärungs-Processes fällt. Um mit

Erfolg einzugreifen, muß er, selbst vom Geist des Ganzen ergriffen, seine Wissenschaft als organisches Glied begreifen und ihre Bestimmung in der sich bildenden Welt zum voraus erkennen. Hiezu muß er entweder durch sich selbst oder durch andere zu einer Zeit gelangen, wo er nicht selbst schon in obsoleten Formen verhärtet, noch nicht durch lange Einwirkung fremder oder Ausübung eigner Geistlosigkeit der höhere Funken in ihm erstickt ist, in der früheren Jugend also und nach unsern Einrichtungen im Anfang des akademischen Studiums.

Von wem soll er diese Erkenntniß erlangen, und wem soll er sich in dieser Rücksicht vertrauen? Am meisten sich selbst und dem bessern Genius, der sicher leitet[1]; dann denjenigen, von denen sich am bestimmtesten einsehen läßt, daß sie durch ihre besondere Wissenschaft schon verbunden waren, sich die höchsten und allgemeinsten Ansichten von dem Ganzen der Wissenschaften zu erwerben. Derjenige, welcher selbst nicht die allgemeine Idee der Wissenschaft hat, ist ohne Zweifel am wenigsten fähig, sie in andern zu erwecken; der einer untergeordneten und beschränkten Wissenschaft seinen übrigens rühmlichen Fleiß widmet, nicht geeignet, sich zur Anschauung eines organischen Ganzen der Wissenschaft zu erheben. Diese Anschauung ist überhaupt und im Allgemeinen nur von der Wissenschaft aller Wissenschaften, der Philosophie, im Besondern also nur von dem Philosophen zu erwarten, dessen besondere Wissenschaft zugleich die absolut allgemeine, dessen Streben also an sich schon auf die Totalität der Erkenntniß gerichtet seyn muß.

Diese Betrachtungen sind es, meine Herren, die mich bestimmt haben, diese Vorlesungen zu eröffnen, deren Absicht Sie aus dem Vorhergehenden ohne Mühe erkennen. In wie weit ich im Stande seyn werde, meiner eignen Idee eines solchen Vortrags und demnach meinen Absichten ein Genüge zu thun, diese Frage vorläufig zu beantworten, überlasse ich

[1] Jeder Mensch hat einen inneren Freund, seine Eingebungen sind am reinsten in der Jugend; nur Frivolität verscheucht ihn, sowie Hinneigung zu gemeinen Zwecken ihn endlich ganz verstummen macht. (Von hier an wieder Zusätze, theils in Text mit [ ], theils in Noten, aus einem Handexemplar des Verfassers, wie früher. D. H.)

ruhig dem Zutrauen, welches Sie mir jederzeit geschenkt haben, und dessen mich werth zu zeigen, ich auch bei dieser Gelegenheit streben werde.

Lassen Sie mich alles, was doch bloß Einleitung, Vorbereitung seyn könnte, abkürzen und gleich unmittelbar zu dem Einen gelangen, wovon unsere ganze folgende Untersuchung abhängig seyn wird, und ohne das wir keinen Schritt zur Auflösung unserer Aufgabe thun können. Es ist die Idee des an sich selbst unbedingten Wissens, welches schlechthin nur Eines und in dem auch alles Wissen nur Eines ist, desjenigen Urwissens, welches, nur auf verschiedenen Stufen der erscheinenden idealen Welt sich in Zweige zerspaltend, in den ganzen unermeßlichen Baum der Erkenntniß sich ausbreitet. Als das Wissen alles Wissens muß es dasjenige seyn, was die Forderung oder Voraussetzung, die in jeder Art desselben gemacht wird, aufs vollkommenste und nicht nur für den besondern Fall, sondern schlechthin allgemein erfüllt und enthält. Man mag nun diese Voraussetzung als Uebereinstimmung mit dem Gegenstande, als reine Auflösung des Besondern ins Allgemeine oder wie immer ausdrücken, so ist diese weder überhaupt noch in irgend einem Falle ohne die höhere Voraussetzung denkbar, daß das wahre Ideale allein und ohne weitere Vermittlung auch das wahre Reale und außer jenem kein anderes sey. Wir können diese wesentliche Einheit selbst in der Philosophie nicht eigentlich beweisen, da sie vielmehr der Eingang zu aller Wissenschaftlichkeit ist; es läßt sich nur eben dieß beweisen, daß ohne sie überhaupt keine Wissenschaft sey, und es läßt sich nachweisen, daß in allem, was nur Anspruch macht Wissenschaft zu seyn, eigentlich diese Identität oder dieses gänzliche Aufgehen des Realen im Idealen [und umgekehrt die Möglichkeit der gänzlichen Umsetzung des Idealen ins Reale] beabsichtigt werde.

Bewußtlos liegt diese Voraussetzung allem dem, was die verschiedenen Wissenschaften von allgemeinen Gesetzen der Dinge oder der Natur überhaupt rühmen, so wie ihrem Bestreben nach Erkenntniß derselben zu Grunde. Sie wollen, daß das Concrete und das in besondern Erscheinungen Undurchdringliche sich für sie in die reine Evidenz

und die Durchsichtigkeit einer allgemeinen Vernunfterkenntniß auflöse. Man läßt diese Voraussetzung in den beschränkteren Sphären des Wissens und für den einzelnen Fall gelten, wenn man sie auch allgemein und absolut, wie sie von der Philosophie ausgesprochen wird, weder verstehen noch eben deßwegen zugeben sollte.

Mehr oder weniger mit Bewußtseyn gründet der Geometer seine Wissenschaft auf die absolute Realität des schlechthin Idealen, der, wenn er beweist, daß in jedem möglichen Dreieck alle drei Winkel zusammen zweien rechten gleich sind, dieses sein Wissen nicht durch Vergleichung mit concreten oder wirklichen Triangeln, auch nicht unmittelbar von ihnen, sondern von dem Urbild beweist: er weiß dieß unmittelbar aus dem Wissen selbst, welches schlechthin-ideal, und aus diesem Grunde auch schlechthin real ist. Aber wenn man auch die Frage nach der Möglichkeit des Wissens auf die des bloß endlichen Wissens einschränken wollte, so wäre selbst die Art empirischer Wahrheit, welche dieses hat, nimmer durch irgend ein Verhältniß zu etwas, das man Gegenstand nennt — denn wie könnte man zu diesem anders als immer nur durch das Wissen hindurchkommen? — es wäre also überhaupt nicht begreiflich, wenn nicht jenes an sich Ideale, das in dem zeitlichen Wissen nur der Endlichkeit eingebildet erscheint, die Realität und die Substanz der Dinge selbst wäre.

Aber eben diese erste Voraussetzung aller Wissenschaften, jene wesentliche Einheit des unbedingt Idealen und des unbedingt Realen ist nur dadurch möglich, daß *dasselbe*, welches das eine ist, auch das andere ist. Dieses aber ist die Idee des Absoluten, welche die ist: daß die *Idee* in Ansehung seiner auch das *Seyn* ist. So daß das *Absolute* auch jene oberste Voraussetzung des Wissens und das erste Wissen selbst ist.

Durch dieses erste Wissen ist alles andere Wissen im Absoluten und selbst absolut. Denn obwohl das Urwissen in seiner vollkommenen Absolutheit ursprünglich nur in jenem, als dem absolut-Idealen, wohnt, ist es doch uns selbst als das Wesen aller Dinge und der ewige Begriff von uns selbst eingebildet, und unser Wissen in seiner Totalität

ist bestimmt, ein Abbild jenes ewigen Wissens zu seyn. Es versteht sich, daß ich nicht von den einzelnen Wissenschaften rede, welche und inwiefern sie sich von dieser Totalität abgesondert und von ihrem wahren Urbild entfernt haben. Allerdings kann nur das Wissen in seiner Allheit der vollkommene Reflex jenes vorbildlichen Wissens seyn, aber alles einzelne Wissen und jede besondere Wissenschaft ist in diesem Ganzen als organischer Theil begriffen; und alles Wissen daher, das nicht mittelbar oder unmittelbar, und sey es durch noch so viele Mittelglieder hindurch, sich auf das Urwissen bezieht, ist ohne Realität und Bedeutung.

Von der Fähigkeit, alles, auch das einzelne Wissen, in den Zusammenhang mit dem Ursprünglichen und Einen zu erblicken, hängt es ab, ob man in der einzelnen Wissenschaft mit Geist und mit derjenigen höhern Eingebung arbeite, die man wissenschaftliches Genie nennt. Jeder Gedanke, der nicht in diesem Geiste der Ein- und Allheit gedacht ist, ist in sich selbst leer und verwerflich; was nicht harmonisch einzugreifen fähig ist in dieses treibende und lebende Ganze, ist ein todter Absatz, der nach organischen Gesetzen früher oder später ausgestoßen wird, und freilich gibt es auch im Reiche der Wissenschaft geschlechtslose Bienen genug, die, weil ihnen zu produciren versagt ist, durch anorgische Absätze nach außen ihre eigne Geistlosigkeit in Abdrücken vervielfältigen.

Indem ich jene Idee von der Bestimmung alles Wissens ausgesprochen habe, habe ich von der Würde der Wissenschaft an sich selbst nichts mehr hinzuzufügen: keine Norm der Ausbildung oder der Aufnahme der Wissenschaft in sich selbst, die ich in dem Folgenden aufstellen kann, wird aus einem andern Grunde als dieser Einen Idee fließen.

Von Pythagoras erzählen die Geschichtschreiber der Philosophie, daß er den bis auf seine Zeit gangbaren Namen der Wissenschaft, σοφία, zuerst in den der φιλοσοφία, der Liebe zur Weisheit, verwandelt habe, aus dem Grunde, weil außer Gott niemand weise sey. Wie es sich mit der historischen Wahrheit dieses Berichts verhalte, so ist doch

in jener Umänderung selbst wie in dem angegebenen Grund anerkannt, daß alles Wissen ein Streben nach Gemeinschaft mit dem göttlichen Wesen, eine Theilnahme an demjenigen Urwissen sey, dessen Bild das sichtbare Universum und dessen Geburtsstätte das Haupt der ewigen Macht ist. Nach derselbigen Ansicht, da alles Wissen nur Eines ist, und jede Art desselben nur als Glied eintritt in den Organismus des Ganzen, sind alle Wissenschaften und Arten des Wissens Theile der Einen Philosophie, nämlich des Strebens, an dem Urwissen Theil zu nehmen.

Alles nun, was unmittelbar aus dem Absoluten als seiner Wurzel stammt, ist selbst absolut, demnach ohne Zweck außer sich, selbst Zweck. Das Wissen, in seiner Allheit, ist aber die eine, gleich absolute Erscheinung des Einen Universum, von dem das Seyn oder die Natur die andere ist. Im Gebiet des Realen herrscht die Endlichkeit, im Gebiet des Idealen die Unendlichkeit; jenes ist durch Nothwendigkeit das, was es ist, dieses soll es durch Freiheit seyn. Der Mensch, das Vernunftwesen überhaupt, ist hingestellt, eine Ergänzung der Welterscheinung zu seyn: aus ihm, aus seiner Thätigkeit soll sich entwickeln, was zur Totalität der Offenbarung Gottes fehlt, da die Natur zwar das ganze göttliche Wesen, aber nur im Realen, empfängt; das Vernunftwesen soll das Bild derselben göttlichen Natur, wie sie an sich selbst ist, demnach im Idealen ausdrücken.

Wir haben gegen die Unbedingtheit der Wissenschaft einen sehr gangbaren Einwurf zu erwarten, dem wir einen höhern Ausdruck leihen wollen, als er gewöhnlich annimmt, nämlich: daß von jener in der Unendlichkeit zu entwerfenden Darstellung des Absoluten das Wissen selbst nur ein Theil, in ihr wieder nur als Mittel begriffen sey, zu dem sich das Handeln als Zweck verhalte.

Handeln, Handeln! ist der Ruf, der zwar von vielen Seiten ertönt, am lautesten aber von denjenigen angestimmt wird, bei denen es mit dem Wissen nicht fort will.

Es hat viel Empfehlendes für sich, zum Handeln aufzufordern. Handeln, denkt man, kann jeder, denn dieß hängt nur vom freien

Willen ab. Wissen aber, besonders philosophisches, ist nicht jedermanns Ding, und, ohne andere Bedingungen, auch mit dem besten Willen nichts darin auszurichten.

Wir stellen die Frage über den vorliegenden Einwurf gleich so: Was mag das für ein Handeln seyn, zu dem sich das Wissen als Mittel, und das für ein Wissen, welches sich zum Handeln als dem Zweck verhält?

Welcher Grund überhaupt nur der Möglichkeit einer solchen Entgegensetzung läßt sich aufzeigen?

Wenn die Sätze, die ich hier in Anregung bringen muß, nur in der Philosophie ihr vollkommenes Licht von allen Seiten erhalten können, so verhindert dieß nicht, daß sie wenigstens für die gegenwärtige Anwendung verständlich seyn. Wer nur überhaupt die Idee des Absoluten gefaßt hat, sieht auch ein, daß in ihm nur Ein Grund möglicher Entgegensetzung gedacht werden kann, und daß also, wenn überhaupt aus ihm Gegensätze begriffen werden können, alle aus jenem Einen fließen müssen. Die Natur des Absoluten ist: als das absolut Ideale auch das Reale zu seyn. In dieser Bestimmung liegen die zwei Möglichkeiten, daß es als Ideales seine Wesenheit in die Form, als das Reale, bildet, und daß es, weil diese in ihm nur eine absolute seyn kann, auf ewig gleiche Weise auch die Form wieder in das Wesen auflöst, so daß es Wesen und Form in vollkommener Durchdringung ist. In diesen zwei Möglichkeiten besteht die Eine Handlung des Urwissens; da es aber schlechthin untheilbar, also ganz und durchaus Realität und Idealität ist, so muß von dieser untrennbaren Duplicität auch in jedem Akt des absoluten Wissens ein Ausdruck und in dem, was im Ganzen als das Reale, wie in dem, was als das Ideale erscheint, beides in Eins gebildet seyn. Wie also in der Natur als Bild der göttlichen Verwandlung der Idealität in die Realität auch wieder die Umwandlung der letzten in die erste durch das Licht und vollendet durch die Vernunft erscheint, so muß dagegen in dem, was im Ganzen als das Ideale begriffen wird, gleichfalls wieder eine reale und ideale Seite angetroffen werden, wovon jene die Idealität in der

Realität, aber als ideal, diese die entgegengesetzte Art der Einheit erkennen läßt. Die erste Erscheinungsart ist das Wissen, inwiefern in diesem die Subjektivität in der Objektivität erscheint, die andere ist das Handeln, inwiefern in diesem vielmehr eine Aufnahme der Besonderheit in die Allgemeinheit gedacht wird[1].

Es ist hinreichend, diese Verhältnisse auch nur in der höchsten Abstraktion zu fassen, um einzusehen, daß die Entgegensetzung, in welcher die beiden Einheiten innerhalb der gleichen Identität des Urwissens, als Wissen und Handeln erscheinen, nur für die bloß endliche Auffassung stattfindet; denn es ist von sich selbst klar, daß, wenn in dem Wissen das Unendliche sich dem Endlichen auf ideale Art, im Handeln auf gleiche Weise die Endlichkeit sich der Unendlichkeit einbildet, jede von beiden in der Idee oder dem An-sich die gleiche absolute Einheit des Urwissens ausdrücke.

Das zeitliche Wissen ebenso wie das zeitliche Handeln setzt nur auf bedingte Weise und successiv, was in der Idee auf unbedingte Weise und zumal ist, deßhalb erscheinen in jenem Wissen und Handeln ebenso nothwendig getrennt, als sie in dieser, wegen der gleichen Absolutheit, Eines sind, wie in Gott als der Idee aller Ideen die absolute Weisheit unmittelbar dadurch, daß sie absolut ist, auch unbedingte Macht, ohne Vorausgehen der Idee als Absicht, wodurch das Handeln bestimmt wäre, demnach zugleich absolute Nothwendigkeit ist.

Es verhält sich mit diesen, wie mit allen andern Gegensätzen, daß sie nur sind, solange jedes Glied nicht für sich absolut, demnach bloß mit dem endlichen Verstand aufgefaßt wird. Der Grund der gemachten Entgegensetzung liegt demnach allein in einem gleich unvollkommenen Begriff vom Wissen und vom Handeln, welches dadurch erhoben werden soll, daß man das Wissen als Mittel zu ihm begreift. Zu dem wahrhaft absoluten Handeln kann das Wissen kein solches Verhältniß haben; denn dieses kann, eben weil es absolut ist, nicht durch ein Wissen bestimmt seyn. Dieselbe Einheit, die im Wissen, bildet sich

[1] Vergl. die Abhandlung über das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt, S. 122 unten. D. H.

auch im Handeln zu einer absoluten in sich gegründeten Welt aus. Vom erscheinenden Handeln ist hier so wenig die Rede als vom erscheinenden Wissen: eines steht und fällt mit dem andern, denn jedes hat allerdings nur im Gegensatz gegen das andere Realität[1].

Diejenigen, welche das Wissen zum Mittel, das Handeln zum Zweck machen, haben von jenem keinen Begriff, als den sie aus dem täglichen Thun und Treiben genommen haben, so wie dann auch das Wissen darnach seyn muß, um das Mittel zu diesem zu werden. Die Philosophie soll sie lehren, im Leben ihre Pflicht zu thun; dazu bedürfen sie also der Philosophie: sie thun solche nicht aus freier Nothwendigkeit, sondern als Unterworfene eines Begriffs, den ihnen die Wissenschaft an die Hand gibt. Allgemein soll die Wissenschaft dienen, ihnen das Feld zu bestellen, die Gewerbe zu vervollkommnen oder ihre verdorbenen Säfte zu verbessern. Die Geometrie, meinen sie, ist eine schöne Wissenschaft, nicht zwar, weil sie die reinste Evidenz, der objektivste Ausdruck der Vernunft selbst ist, sondern weil sie das Feld messen und Häuser bauen lehrt, oder die Handelsschifffahrt möglich macht; denn daß sie auch zum Kriegführen dient, mindert ihren Werth, weil der Krieg doch ganz gegen die allgemeine Menschenliebe ist. Die Philosophie ist nicht einmal zu jenem und höchstens zu dem letzten gut, nämlich gegen die seichten Köpfe und die Nützlichkeitsapostel in der Wissenschaft Krieg zu führen, und darum auch im Grunde höchst verwerflich.

Die den Sinn jener absoluten Einheit des Wissens und Handelns nicht fassen, bringen dagegen solche Popularitäten vor, daß, wenn das Wissen mit dem Handeln eins wäre, dieses immer aus jenem folgen müßte, da man doch sehr gut das Rechte wissen könne, ohne es deßwegen zu thun, und was dergleichen mehr ist. Sie haben ganz Recht, daß das Handeln aus dem Wissen nicht folge, und sie sprechen eben in jener Reflexion aus, daß das Wissen nicht Mittel des Handelns sey. Sie haben nur darin Unrecht, eine solche Folge zu erwarten. Sie begreifen keine Verhältnisse zwischen Absoluten; nicht, wie jedes

[1] Vergl. die eben angeführte Stelle. D. H.

Besondere für sich unbedingt seyn kann, und machen das eine im Verhältniß des Zwecks so gut wie das andere im Verhältniß des Mittels zu einem Abhängigen.

Wissen und Handeln können nie anders in wahrer Harmonie seyn als durch die gleiche Absolutheit. Wie es kein wahres Wissen gibt, welches nicht mittelbar oder unmittelbar Ausdruck des Urwissens ist, so kein wahres Handeln, welches nicht, und wär' es durch noch so viele Mittelglieder, das Urhandeln und in ihm das göttliche Wesen ausdrückt. Diejenige Freiheit, die man in dem empirischen Handeln sucht oder zu erblicken glaubt, ist ebensowenig wahre Freiheit und ebenso Täuschung, wie die Wahrheit, die im empirischen Wissen. Es gibt keine wahre Freiheit, als durch absolute Nothwendigkeit [1], und zwischen jener und dieser ist selbst wieder das Verhältniß, wie zwischen absolutem Wissen und absolutem Handeln [2]

[1] Sie hat sich mit der Nothwendigkeit zu integriren.

[2] In der Freiheit, d. h. im Handeln selbst, stellt sich daher die Nothwendigkeit her, sowie nur dagegen ein wahrhaft absolutes Wissen zugleich ein Wissen mit absoluter Nothwendigkeit und mit absoluter Freiheit ist.

Zweite Vorlesung.

Ueber die wissenschaftliche und sittliche Bestimmung der Akademien.

Der Begriff des akademischen Studiums wies uns einerseits zu dem höhern Begriff eines vorhandenen Ganzen von Wissenschaften zurück, welches wir in seiner obersten Idee, dem Urwissen, zu fassen suchten; andererseits führt er uns auf die besondern Bedingungen, unter welchen die Wissenschaften auf unsern Akademien gelehrt und mitgetheilt werden.

Wohl könnte es des Philosophen würdiger scheinen, von dem Ganzen der Wissenschaften ein unabhängiges Bild zu entwerfen und die Art der ersten Erkenntniß desselben an sich selbst, ohne Beziehung auf die Formen bloß gegenwärtiger Einrichtungen, vorzuschreiben. Allein ich glaube in dem Folgenden beweisen zu können, daß eben auch diese Formen in dem Geist der neueren Welt nothwendig waren, und wenigstens äußere Bedingungen der Wechselduchdringung der verschiedenartigen Elemente ihrer Bildung so lange seyn werden, bis durch jene die trübe Mischung der letztern sich zu schöneren Organisationen geläutert haben wird.

Der Grund, warum das Wissen überhaupt seiner Erscheinung nach in die Zeit fällt, ist schon in dem zuvor Abgehandelten enthalten. Wie die sich in der Endlichkeit reflektirende Einheit des Idealen und Realen

als beschlossene Totalität, als Natur, im Raum sich ausdrückt, so erscheint dieselbe im Unendlichen angeschaut unter der allgemeinen Form der endlosen Zeit. Aber die Zeit schließt die Ewigkeit nicht aus, und die Wissenschaft, wenn sie ihrer Erscheinung nach eine Geburt der Zeit ist, geht doch auf Gründung einer Ewigkeit mitten in der Zeit. Was wahr ist, ist wie das, was an sich selbst recht und schön ist, seiner Natur nach ewig, und hat mitten in der Zeit kein Verhältniß zu der Zeit. Sache der Zeit ist die Wissenschaft nur, inwiefern sie durch das Individuum sich ausspricht. Das Wissen an sich ist aber so wenig Sache der Individualität als das Handeln an sich. Wie die wahre Handlung diejenige ist, die gleichsam im Namen der ganzen Gattung geschehen könnte, so [ist] das wahre Wissen [nur] dasjenige, worin nicht das Individuum, sondern die Vernunft weiß[1]. Diese Unabhängigkeit des Wesens der Wissenschaft von der Zeit drückt sich in dem aus, daß sie Sache der Gattung ist, welche selbst ewig ist. Es ist also nothwendig, daß, wie das Leben und Daseyn, so die Wissenschaft sich von Individuum an Individuum, von Geschlecht zu Geschlecht mittheile. Ueberlieferung ist der Ausdruck ihres ewigen Lebens. Es wäre hier nicht der Ort, mit allen Gründen, deren diese Behauptung fähig ist, zu beweisen, daß alle Wissenschaft und Kunst des gegenwärtigen Menschengeschlechts eine überlieferte ist. Es ist undenkbar, daß der Mensch, wie er jetzt erscheint, durch sich selbst sich vom Instinkt zum Bewußtseyn, von der Thierheit zur Vernünftigkeit erhoben habe. Es mußte also dem gegenwärtigen Menschengeschlecht ein anderes vorgegangen seyn, welches die alte Sage unter dem Bilde der Götter und ersten Wohlthäter des menschlichen Geschlechts verewigt hat. Die Hypothese eines Urvolks erklärt blos etwa die Spuren einer hohen Kultur in der Vorwelt, von der wir die schon entstellten Reste nach der ersten Trennung der Völker finden, und etwa die Uebereinstimmung in den Sagen der ältesten Völker, wenn man nichts auf die Einheit des allem eingebornen Erdgeistes rechnen will, aber sie erklärt keinen ersten

[1] Vergl. die Abhandlung über die Construktion in der Philosophie, S. 140. D. H.

Anfang und ſchiebt, wie jede empiriſche Hypotheſe, die Erklärung nur weiter zurück.

Wie dem auch ſey, ſo iſt bekannt, daß das erſte Ueberlieferungsmittel der höheren Ideen Handlungen, Lebensweiſe, Gebräuche, Symbole geweſen ſind, wie ſelbſt die Dogmen der früheſten Religionen nur in Anweiſungen zu religiöſen Gebräuchen enthalten waren. Die Staatenbildungen, die Geſetze, die einzelnen Anſtalten, die errichtet waren, das Uebergewicht des göttlichen Princips in der Menſchheit zu erhalten [ſeinen Kampf gegen das ungöttliche zu unterſtützen], waren ihrer Natur nach ebenſo viele Ausdrücke ſpeculativer Ideen. Die Erfindung der Schrift gab der Ueberlieferung zunächſt nur eine größere Sicherheit [verminderte die Gefahr, den Sinn der Symbole zu vergeſſen]; der Gedanke, in dem geiſtigen Stoff der Rede auch einen Ausdruck der Form und Kunſt niederzulegen, der einen dauernden Werth hätte, konnte erſt ſpäter erwachen. Wie in der ſchönſten Blüthe der Menſchheit ſelbſt die Sittlichkeit nicht gleichſam dem Individuum eignete, ſondern Geiſt des Ganzen war, aus dem ſie aus- und in das ſie zurückfloß, ſo lebte auch die Wiſſenſchaft in dem Licht und Aether des öffentlichen Lebens und einer allgemeinen Organiſation. Wie überhaupt die ſpätere Zeit das Reale zurückdrängte und das Leben innerlicher machte, ſo auch das der Wiſſenſchaft. Die neuere Welt iſt in allem, und beſonders in der Wiſſenſchaft eine getheilte Welt, die in der Vergangenheit und Gegenwart zugleich lebt. In dem Charakter aller Wiſſenſchaften drückt es ſich aus, daß die ſpätere Zeit von dem hiſtoriſchen Wiſſen ausgehen mußte, daß ſie eine untergegangene Welt der herrlichſten und größten Erſcheinungen der Kunſt und Wiſſenſchaft hinter ſich hatte, mit der ſie, durch eine unüberſteigliche Kluft [eine Maſſe von Barbarei] von ihr getrennt, nicht durch das innere Band einer organiſch-fortgehenden Bildung, ſondern einzig durch das äußere Band der hiſtoriſchen Ueberlieferung zuſammenhing. Der auflebende Trieb konnte ſich im erſten Wiederbeginn der Wiſſenſchaften in unſerm Welttheil nicht ruhig oder ausſchließlich auf das eigne Produciren, ſondern nur unmittelbar zugleich auf das Verſtehen, Bewundern und

Erklären der vergangenen Herrlichkeiten richten. Zu den ursprünglichen Gegenständen des Wissens trat das vergangene Wissen darüber als ein neuer Gegenstand hinzu; daher und weil zur tiefen Ergründung des Vorhandenen selbst gegenwärtiger Geist erfordert wird, wurden Gelehrter, Künstler und Philosoph gleichbedeutende Begriffe, und das erste Prädicat auch demjenigen zuerkannt, der das Vorhandene mit keinem eignen Gedanken vermehrt hatte; und wenn die Griechen, wie ein ägyptischer Priester zu Solon sagte, ewig jung waren, so war die moderne Welt dagegen in ihrer Jugend schon alt und erfahren.

Das Studium der Wissenschaften wie der Künste in ihrer historischen Entwicklung ist zu einer Art der Religion geworden: in ihrer Geschichte erkennt der Philosoph noch unenthüllter gleichsam die Absichten des Weltgeistes; die tiefste Wissenschaft, das gründlichste Genie hat sich in diese Kenntniß ergossen.

[Den Bewegungen der äußeren Welt entsprechen nach einem nothwendigen Gesetz die stilleren, aber deßwegen nicht minder tiefgreifenden Metamorphosen, die in dem Geiste des Menschen selbst vorgehen. Zu glauben, daß die geistigen Veränderungen, die Revolutionen der Wissenschaften, die Ideen, die sie erzeugt, die Werke selbst, in denen sich ein bestimmter wissenschaftlicher oder Kunst-Geist ausgesprochen hat, ohne Nothwendigkeit seyen, und nicht nach einem Gesetz sondern durch Zufall entstehen, ist die höchste Barbarei. Ewig heilig ist und sey uns das Alterthum; es ist Pietät, zu den Resten des Alterthums und der gesammten Vorwelt zu wallfahrten, wie es Religion ist, wenn die fromme Einfalt die geglaubten Reliquien eines Heiligen sucht.

Emsig, sagt Goethe,

Emsig wallet der Pilger, und wird er den Heiligen finden,
Hören und sehen den Mann, welcher die Wunder gethan?
Nein, es führte die Zeit ihn hinweg; du findest nur Reste,
Seinen Schädel, ein paar seiner Gebeine verwahrt,
Wir sind alle Pilger, die wir das Alterthum suchen,
Nur ein zerstreutes Gebein ehren wir gläubig und froh.

Aber] ein anderes ist, das Vergangene selbst zum Gegenstand der Wissenschaft zu machen, ein anderes, die Kenntniß davon an die Stelle

des Wissens selbst zu setzen. Durch das historische Wissen in diesem Sinn wird der Zugang zu dem Urbild verschlossen; es fragt sich dann nicht mehr, ob irgend etwas mit dem An-sich des Wissens, sondern ob es mit irgend etwas Abgeleitetem, welches von jenem ein bloß unvollkommenes Abbild ist, übereinstimme. Aristoteles hatte in seinen Schriften die Naturlehre und Naturgeschichte betreffend die Natur selbst gefragt; in den spätern Zeiten hatte sich das Andenken davon so völlig verloren, daß er selbst an die Stelle des Urbilds trat und gegen die deutlichen Aussprüche der Natur durch Cartesius, Kepler u. a. seine Auctorität zum Zeugen aufgerufen wurde. Nach derselben Art historischer Bildung hat für einen großen Theil der sogenannten Gelehrten bis auf diesen Tag keine Idee Bedeutung und Realität, ehe sie durch andere Köpfe gegangen, historisch und eine Vergangenheit geworden ist.

Mehr oder weniger in diesem Geist des historischen Wissens sind, nicht so sehr vielleicht im ersten Beginn der wiedererwachenden Literatur, als in viel späteren Zeiten, unsere Akademien errichtet worden. Ihre ganze wissenschaftliche Organisation möchte sich nur vollständig aus diesem Abtrennen des Wissens von seinem Urbild durch historische Gelehrsamkeit ableiten lassen. Vorerst ist die große Masse dessen, was gelernt werden muß, nur um im Besitz des Vorhandenen zu seyn, die Ursache gewesen, daß man das Wissen so weit wie möglich in verschiedene Zweige zerspaltet und den lebendigen organischen Bau des Ganzen bis ins Kleinste zerfasert hat. Da alle isolirten Theile des Wissens, alle besonderen Wissenschaften also, sofern der universelle Geist aus ihnen gewichen ist, überhaupt nur Mittel zum absoluten Wissen seyn können, so war die nothwendige Folge jenes Zerstückelns, daß über den Mitteln und Anstalten zum Wissen das Wissen selbst so gut wie verloren gegangen ist, und während eine geschäftige Menge die Mittel für den Zweck selbst hielt und als Zweck geltend zu machen suchte, jenes, welches nur Eines und in seiner Einheit absolut ist, sich ganz in die obersten Theile zurückzog und auch in diesen zu jeder Zeit nur seltene Erscheinungen eines unbeschränkten Lebens gegeben hat.

Wir haben in dieſer Rückſicht vorzüglich die Frage zu beantworten: welche Forderungen ſelbſt innerhalb der angenommenen Beſchränkung und in den gegenwärtigen Formen unſerer Akademien an dieſe gemacht werden können, damit aus dieſer durchgängigen Trennung im Einzelnen gleichwohl wieder eine Einheit im Ganzen entſpringe. Ich werde dieſe Frage nicht beantworten können, ohne zugleich von den nothwendigen Forderungen an diejenigen, welche eine Akademie permanent conſtituiren, an die Lehrer alſo, zu reden. Ich werde mich nicht ſcheuen, hierüber vor Ihnen mit aller Freimüthigkeit zu ſprechen. Der Eintritt in das akademiſche Leben iſt in Anſehung des ſtudirenden Jünglings zugleich [der erſte Eintritt in die Mündigkeit], die erſte Befreiung vom blinden Glauben, er ſoll hier zuerſt lernen und ſich üben ſelbſt zu urtheilen. Kein Lehrer, der ſeines Berufs würdig iſt, wird eine andere Achtung verlangen, als die er ſich durch Geiſtesübergewicht, durch wiſſenſchaftliche Bildung und ſeinen Eifer, dieſe allgemeiner zu verbreiten, erwerben kann. Nur der Unwiſſende, der Unfähige wird dieſe Achtung auf andere Stützen zu gründen ſuchen. Was mich noch mehr beſtimmen muß, in dieſer Sache ohne Rückhalt zu reden, iſt folgende Betrachtung. Von den Anſprüchen, welche die Studirenden ſelbſt an eine Akademie und die Lehrer derſelben machen, hängt zum Theil die Erfüllung derſelben ab, und der einmal unter ihnen geweckte wiſſenſchaftliche Geiſt wirkt vortheilhaft auf das Ganze zurück, indem er den Untüchtigen durch die höheren Forderungen, die an ihn gemacht werden, zurückſchreckt, den, welcher ſie zu erfüllen fähig iſt, zur Ergreifung dieſes Wirkungskreiſes beſtimmt.

Gegen die aus der Idee der Sache ſelbſt fließende Forderung der Behandlung aller Wiſſenſchaften im Geiſt des Allgemeinen und eines abſoluten Wiſſens kann es kein Einwurf ſeyn, zu fragen: woher die Lehrer ſämmtlich zu nehmen wären, die dieſes zu leiſten vermöchten. Die Akademien ſind es ja eben, auf welchen jene ihre erſte Bildung erhalten: man gebe dieſen nur die geiſtige Freiheit, und beſchränke ſie nicht durch Rückſichten, die auf das wiſſenſchaftliche Verhältniß keine Anwendung haben, ſo werden ſich die Lehrer von ſelbſt bilden, die

jenen Forderungen Genüge thun können und wiederum im Stande sind andere zu bilden.

Man könnte fragen, ob es überhaupt zieme, gleichsam im Namen der Wissenschaft Forderungen an Akademien zu machen, da es hinlänglich bekannt und angenommen sey, daß sie Instrumente des Staats sind, die das seyn müssen, wozu dieser sie bestimmt. Wenn es nun seine Absicht wäre, daß in Ansehung der Wissenschaft durchgehends eine gewisse Mäßigkeit, Zurückhaltung, Einschränkung auf das Gewöhnliche oder Nützliche beobachtet würde, wie sollte dann von den Lehrern progressive Tendenz und Lust zur Ausbildung ihrer Wissenschaft nach Ideen erwartet werden können?

Es versteht sich wohl von selbst, daß wir gemeinschaftlich voraussetzen und voraussetzen müssen: der Staat wolle in den Akademien wirklich wissenschaftliche Anstalten sehen, und daß alles, was wir in Ansehung ihrer behaupten, nur unter dieser Bedingung gilt. Der Staat wäre unstreitig befugt, die Akademien ganz aufzuheben oder in Industrie- und andere Schulen von ähnlichen Zwecken umzuwandeln; aber er kann nicht das Erste beabsichtigen, ohne zugleich auch das Leben der Ideen und die freieste wissenschaftliche Bewegung zu wollen, durch deren Versagung aus kleinlichen, meistens nur die Ruhe der Unfähigen in Schutz nehmenden Rücksichten das Genie zurückgestoßen, das Talent gelähmt wird. — [Die gewöhnliche Ansicht von Universitäten ist: „sie sollen dem Staat seine Diener bilden zu vollkommenen Werkzeugen seiner Absichten." Diese Werkzeuge sollen doch aber ohne Zweifel durch Wissenschaft gebildet werden. Will man also jenen Zweck der Bildung, so muß man auch die Wissenschaft wollen. Die Wissenschaft aber hört als Wissenschaft auf, sobald sie zum bloßen Mittel herabgesetzt und nicht zugleich um ihrer selbst willen gefördert wird. Um ihrer selbst willen wird sie aber sicher nicht gefördert, wenn Ideen z. B. aus dem Grund zurückgewiesen werden, weil sie keinen Nutzen für das gemeine Leben haben, von keiner praktischen Anwendung, keines Gebrauchs in der Erfahrung fähig sind. Denn dieß kann wohl der Fall seyn, in Beziehung nämlich auf die Erfahrung, wie sie eben vorhanden

ist, oder die Erfahrung, die man so nennt, welche eben durch Vernachlässigung aller Ideen das geworden ist, das sie ist, und eben deßhalb nicht mit ihnen übereinstimmen kann. Was rechte, was wirkliche Erfahrung sey, muß erst durch die Ideen bestimmt werden. Die Erfahrung ist wohl gut, wenn sie ächte Erfahrung ist, aber eben ob sie das ist, und inwiefern, und was denn in der Erfahrung das eigentlich Erfahrene ist, ist die große Frage. So ist z. B. die Newtonsche Optik angeblich ganz auf Erfahrungen gegründet und nichtsdestoweniger in ihrer Grundansicht, so wie in allen ihren weiteren Folgerungen, als falsch erkennbar, sobald man zuvörderst die Idee des Lichtes hat. — So mag allerdings die vorgebliche Erfahrung der Aerzte in manchen Punkten der richtigen aus Ideen geflossenen Theorie widerstreiten; allein wenn z. B. der Arzt selbst erst die Symptome der Krankheit schafft, und diese dann für freiwillige Naturwirkungen ausgibt, so ist hier ohne Zweifel keine reine Erfahrung: vielmehr hätte der Arzt die Krankheit gleich nach der richtigen, aus Ideen fließenden Ansicht behandelt, so wären ihm jene Erscheinungen gar nicht entstanden, und er würde sie nicht zu seiner Erfahrung zählen, oder wenigstens in ihnen keinen Widerspruch gegen die wahre Theorie sehen. Es gilt von theoretischen Ideen dasselbe, was Kant von praktischen sagt: nämlich daß nichts Schädlicheres und Unwürdigeres gefunden werde, als die Berufung auf Erfahrung, die doch gar nicht existiren würde, wäre sie gleich mit besseren Ansichten und nicht nach rohen Begriffen angestellt worden. — Ich kehre von dieser Abschweifung zurück.]

Die äußere Vollständigkeit bringt noch keineswegs das wahre organische [Gesammt-]Leben aller Theile des Wissens hervor, welches durch die Universitäten, die hiervon ihren Namen tragen, erreicht werden soll. Hiezu bedarf es des [Lebensprincips des] gemeinschaftlichen Geistes, der aus der absoluten Wissenschaft kommt, von der die einzelnen Wissenschaften die Werkzeuge oder die objektive reale Seite seyn sollen. Ich kann diese Ansicht hier noch nicht ausführen; indeß ist klar, daß von keiner Anwendung der Philosophie die Rede ist, dergleichen auf beinahe alle Fächer nach und nach versucht worden, ja

sogar auf die in Bezug auf sie niedrigsten Gegenstände, so daß man fast auch die Landwirthschaft, die Entbindungskunst oder Bandagenlehre philosophisch zu machen sich bestrebt hat. Es kann nicht leicht etwas Thörichteres [und für den Philosophen selbst Lächerlicheres] geben, als das Bestreben von Rechtsgelehrten oder Aerzten, ihre Scienz mit einem [äußeren] philosophischen Ansehen zu bekleiden, während sie über die ersten Grundsätze der Philosophie in Unwissenheit sind, gleichwie wenn jemand eine Kugel, einen Cylinder oder ein anderes Solidum ausmessen wollte, dem nicht einmal der erste Satz des Euklides bekannt wäre.

Nur von der Formlosigkeit in den meisten objektiven Wissenschaften rede ich, worin sich auch nicht eine Ahndung von Kunst oder nur die logischen Gesetze des Denkens ausdrücken, von derjenigen Stumpfheit, die mit keinem Gedanken sich über das Besondere erhebt, noch sich vorzustellen vermag, daß sie auch in dem sinnlichen Stoff das Unsinnliche, das Allgemeine darzustellen habe.

Nur das schlechthin Allgemeine ist die Quelle der Ideen, und Ideen sind das Lebendige der Wissenschaft. Wer sein besonderes Lehrfach nur als besonderes kennt und nicht fähig ist, weder das Allgemeine in ihm zu erkennen noch den Ausdruck einer universell-wissenschaftlichen Bildung in ihm niederzulegen, ist unwürdig, Lehrer und Bewahrer der Wissenschaften zu seyn. Er wird sich auf vielfache Weise nützlich machen können, als Physiker mit Errichtung von Blitzableitern, als Astronom mit Kalendermachen, als Arzt mit der Anwendung des Galvanismus in Krankheiten oder auf welche andere Weise er will; aber der Beruf des Lehrers fordert höhere als Handwerkertalente. „Das Abpflöcken der Felder der Wissenschaften, sagt Lichtenberg, mag seinen großen Nutzen haben bei der Vertheilung unter die Pächter; aber den Philosophen, der immer den Zusammenhang des Ganzen vor Augen hat, warnt seine nach Einheit strebende Vernunft bei jedem Schritte, auf keine Pflöcke zu achten, die oft Bequemlichkeit und oft Eingeschränktheit eingeschlagen haben." Ohne Zweifel war es nicht die besondere Geschicklichkeit in seiner Wissenschaft, sondern das Vermögen, sie mit den Ideen eines bis zur Allgemeinheit ausgebildeten

Geistes zu durchdringen, wodurch Lichtenberg der geistreichste Physiker seiner Zeit und der vortrefflichste Lehrer seines Fachs gewesen ist.

Ich muß hier eine Vorstellung berühren, die sich diejenigen, an welche die Forderung ihr besonderes Fach im Geist des Ganzen zu behandeln, gemacht wird, gewöhnlich davon machen, nämlich, als werde verlangt, sie sollen es als bloßes Mittel betrachten; es ist aber vielmehr das gerade Gegentheil der Fall: daß jeder seine Wissenschaft in dem Verhältniß im Geist des Ganzen betreibt, in welchem er sie als Zweck an sich selbst und als absolut [als selbständig] betrachtet. Schon an sich selbst kann nichts als Glied in einer wahren Totalität begriffen seyn, was in ihm bloß als Mittel wirkt. Jeder Staat ist in dem Verhältniß vollkommen, in welchem jedes einzelne Glied, indem es Mittel zum Ganzen, zugleich in sich selbst Zweck ist. Eben dadurch, daß das Besondere in sich absolut ist, ist es auch wieder im Absoluten und integranter Theil desselben, und umgekehrt.

Je mehr ein Gelehrter seinen besondern Kreis als Zweck an sich selbst begreift, ja ihn für sich wieder zum Mittelpunkt alles Wissens macht, den er zur allbefassenden Totalität erweitern möchte [in dem er das ganze Universum reflektirt möchte], desto mehr bestrebt er sich, Allgemeines und Ideen in ihm auszudrücken. Dagegen je weniger er vermag, ihn mit universellem Sinn zu fassen, desto mehr wird er ihn, er mag sich nun dessen bewußt oder nicht bewußt seyn, weil das, was nicht Zweck an sich selbst ist, nur Mittel seyn kann, nur als Mittel begreifen. Dies müßte nun billig jedem, der sich selbst ehrt, unerträglich seyn; daher mit dieser Beschränktheit gewöhnlich auch die gemeine Gesinnung und der Mangel des wahren Interesse an der Wissenschaft, außer dem, welches sie als Mittel für sehr reale, äußere Zwecke hat, vergesellschaftet ist.

Ich weiß recht gut, daß sehr viele und vornehmlich alle die, welche die Wissenschaft überhaupt nur als Nützlichkeit begreifen, die Universitäten als bloße Anstalten zur Ueberlieferung des Wissens, als einen Verein betrachten, der bloß die Absicht hätte daß jeder in der Jugend lernen könnte, was bis zu seiner Zeit in den Wissenschaften

geleistet worden ist, so daß es auch als eine Zufälligkeit betrachtet werden müßte, wenn die Lehrer außer dem, daß sie das Vorhandene mittheilen, auch noch die Wissenschaft durch eigne Erfindungen bereichern; — allein selbst angenommen, daß mit den Akademien zunächst nicht mehr als dieses beabsichtigt würde und werden sollte, so fordert man doch ohne Zweifel zugleich, daß die Ueberlieferung mit Geist geschehe, widrigenfalls begreift man nicht, wofür nur überhaupt der lebendige Vortrag auf Akademien nothwendig wäre; man könnte alsdann den Lehrling unmittelbar nur an die ausdrücklich für ihn geschriebenen, gemeinfaßlichen Handbücher oder an die dicken Compilationen in allen Fächern verweisen. Zu einer geistreichen Ueberlieferung gehört aber ohne Zweifel, daß man im Stande sey, die Erfindungen anderer aus der vergangenen und gegenwärtigen Zeit richtig, scharf und in allen Beziehungen aufzufassen. Viele derselben sind von der Art, daß ihr innerster Geist nur durch homogenes Genie, durch wirkliches Nacherfinden gefaßt werden kann. Jemand, der bloß überliefert, wird also in vielen Fällen in manchen Wissenschaften durchaus falsch überliefern. Wo ist denn diejenige historische Darstellung der Philosophie der alten Zeit oder nur eines einzelnen Philosophen der alten oder selbst der neueren Welt, die man als eine gelungene, wahre, ihren Gegenstand erreichende Darstellung mit Sicherheit bezeichnen könnte? — Aber überhaupt, wer in seiner Wissenschaft nur wie in einem fremden Eigenthume lebt, wer sie nicht persönlich besitzt, sich ein sicheres und lebendiges Organ für sie erworben hat, sie nicht in jedem Augenblick neu aus sich zu erzeugen anfangen könnte, ist ein Unwürdiger, der schon in dem Versuch, die Gedanken der Vorwelt oder Gegenwart bloß historisch zu überliefern, über seine Grenze geht und etwas übernimmt, das er nicht leisten kann. Ohne Zweifel rechnet man zu einer geistreichen Ueberlieferung, daß sie mit Urtheil verbunden sey; aber wenn schon das allseitige und richtige Auffassen fremder Erfindungen ohne eignes Vermögen zu Ideen unmöglich ist, wie viel unmöglicher noch das Urtheilen? Daß in Deutschland so viel von solchen geurtheilt wird, aus denen, wenn man sie auf den Kopf stellte, kein eigner

Gedanke herausfiele, beweist nichts; mit solchen Urtheilen, als diese zu geben im Stande sind, wäre der Wissenschaft gewiß nicht gedient.

Die nothwendige Folge des Unvermögens, das Ganze seiner Wissenschaft sich aus sich selbst zu construiren und aus innerer, lebendiger Anschauung darzustellen, ist der bloß historische Vortrag derselben, z. B. der bekannte in der Philosophie: „Wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf uns selbst richten, so werden wir verschiedene Aeußerungen dessen gewahr. was man die Seele nennt. — Man hat diese verschiedenen Wirkungen auf verschiedene Vermögen zurückgebracht. — Man nennt diese Vermögen nach der Verschiedenheit der Aeußerungen Sinnlichkeit, Verstand, Einbildungskraft u. s. w."

Nun ist aber an sich nichts geistloser nicht nur, sondern auch geisttödtender als eine solche Darstellung; aber es kommt noch überdieß die besondere Bestimmung des akademischen Vortrags in Betracht, genetisch zu seyn. Dieß ist der wahre Vorzug der lebendigen Lehrart, daß der Lehrer nicht Resultate hinstellt, wie es der Schriftsteller pflegt, sondern daß er, in allen höheren Scienzen wenigstens, die Art zu ihnen zu gelangen selbst darstellt und in jedem Fall das Ganze der Wissenschaft gleichsam erst vor den Augen des Lehrlings entstehen läßt. Wie soll nun derjenige, der seine Wissenschaft selbst nicht aus eigner Construktion besitzt, fähig seyn, sie nicht als ein Gegebenes, sondern als ein zu Erfindendes darzustellen?

So wenig aber als die bloße Ueberlieferung ohne selbstthätigen Geist hinreichend ist, um als Lehrer mit dem gehörigen Erfolg zu wirken, ebenso sehr wird [freilich] erfordert, daß derjenige, welcher in irgend einer Wissenschaft lehren will, diese zuvor soweit gelernt habe, als möglich ist. In jeder, auch der gemeinsten Kunst wird erfordert, daß man erst Proben des vollendeten Lernens abgelegt habe, ehe man die Kunst als Meister ausüben kann. Wenn man die Leichtigkeit bedenkt, mit der auf manchen Universitäten der Lehrstuhl bestiegen wird, sollte man aber fast keinen Beruf für leichter halten als den des Lehrers; und man würde sich in der Regel sogar sehr irren, einen Trieb der eignen Produktivität für den Grund des schnellen

Lehrerberufs zu halten, da gerade den, der am eheſten zu produciren im Stande iſt, das Lernen am wenigſten Verleugnung koſten kann.

Wir haben bisher unterſucht, wie die Univerſitäten auch nur der erſten Abſicht nach, in der ſie errichtet wurden, ſeyn könnten. Es ſcheint aber, daß ſie wegen der Einſeitigkeit der Idee, die ihnen urſprünglich zu Grunde liegt, weiter zu ſtreben haben. Wir betrachteten ſie dieſer Idee gemäß bisher als Anſtalten, die bloß für das Wiſſen errichtet ſind.

Da wir keine Gegenſätze als wahr zugeben, z. B. den des Wiſſens und Handelns, ſo iſt allgemein nothwendig, daß in dem Verhältniß, in welchem ſich irgend etwas, das ſeinen Gegenſatz in einem andern hat, ſeiner Abſolutheit annähert, auch der Gegenſatz, in dem es mit dem andern iſt, ſich aufhebt. So iſt es demnach eine bloße Folge der Rohheit des Wiſſens, wenn die Akademien noch nicht angefangen haben, als Pflanzſchulen der Wiſſenſchaft zugleich allgemeine Bildungsanſtalten zu ſeyn.

Es iſt nothwendig, hier zugleich die Verfaſſung der Akademien zu berühren, inwiefern dieſe auf ihre ſittliche Beſtimmung einen weſentlichen Einfluß hat.

Wenn die bürgerliche Geſellſchaft uns großentheils eine entſchiedene Disharmonie der Idee und der Wirklichkeit zeigt, ſo iſt es, weil ſie vorläufig ganz andere Zwecke zu verfolgen hat, als aus jener hervorgehen, und die Mittel ſo übermächtig geworden ſind, daß ſie den Zweck ſelbſt, zu dem ſie erfunden ſind, untergraben. Die Univerſitäten, da ſie nur Verbindungen für die Wiſſenſchaften ſind, brauchen außer dem, was der Staat freiwillig und ſeines eignen Vortheils wegen für ihre äußere Exiſtenz thun muß, keine andern Veranſtaltungen für das Reale, als welche aus der Idee ſelbſt fließen: die Weisheit vereinigt ſich hier unmittelbar mit der Klugheit; man hat nur das zu thun, was die Idee des Vereins für die Wiſſenſchaft ohnehin vorſchreibt, um auch die Verfaſſung der Akademien vollkommen zu machen.

Die bürgerliche Geſellſchaft, ſolange ſie noch empiriſche Zwecke zum Nachtheil der Abſoluten verfolgen muß, kann nur eine ſcheinbare

und gezwungene, keine wahrhaft innere Identität herstellen. Akademien können nur einen absoluten Zweck haben: außer diesem haben sie gar keinen. — Der Staat hat zur Erreichung seiner Absichten Trennungen nöthig, nicht die in der Ungleichheit der Stände bestehende, sondern die weit mehr innerliche durch das Isoliren und Entgegensetzen des einzelnen Talents, die Unterdrückung so vieler Individualitäten, die Richtung der Kräfte nach so ganz verschiedenen Seiten, um sie zu desto tauglicheren Instrumenten für ihn selbst zu machen. In einem wissenschaftlichen Verein haben alle Mitglieder der Natur der Sache nach Einen Zweck; es soll auf Akademien nichts gelten als die Wissenschaft und kein anderer Unterschied seyn, als welchen das Talent und die Bildung macht. Menschen, die bloß da sind, um sich auf andere Weise geltend zu machen, durch Verschwendung, durch nutzlose Hinbringung der Zeit in geistlosen Vergnügungen, mit Einem Wort privilegirte Müssiggänger, wie es in der bürgerlichen Gesellschaft gibt — und gewöhnlich sind es diese, die auf Universitäten am meisten Rohheit verbreiten — sollen hier nicht geduldet, und wer seinen Fleiß und seine auf die Wissenschaft gerichtete Absicht nicht beweisen kann, soll entfernt werden.

Wenn die Wissenschaft allein regiert, alle Geister nur für diese in Besitz genommen sind, so werden von selbst keine andern Mißleitungen der so edlen und herrlichen, am Ende doch vorzüglich auf Beschäftigung mit Ideen gerichteten Triebe der Jugend stattfinden können. Wenn auf Universitäten Rohheit herrschend gewesen ist oder je wieder werden könnte, so wäre es großentheils die Schuld der Lehrer oder derjenigen, welchen die Aufsicht über den Geist, der von diesen aus sich verbreitet, zukommt.

Wenn die Lehrer selbst keinen andern als den ächten Geist um sich verbreiten, und keine andere Rücksichten als die des Wissens und seiner Vervollkommnung gelten, wenn die Ausbrüche der Pöbelhaftigkeit unwürdiger, den Beruf der Lehrer schändender Menschen nicht durch die Niedrigkeit des jeweiligen gemeinen Wesens selbst geduldet werden, so werden von selbst aus der Reihe der studirenden Jünglinge diejenigen

verschwinden, die sich nicht anders als durch Rohheit auszuzeichnen vermögen.

Das Reich der Wissenschaften ist keine Demokratie, noch weniger Ochlokratie, sondern Aristokratie im edelsten Sinne. Die Besten sollen herrschen. Auch die bloß Unfähigen, welche irgend eine Convenienz empfiehlt, die bloßen sich vordrängenden Schwätzer, die den wissenschaftlichen Stand durch kleine Arten von Industrie entehren, sollen in der gänzlichen Passivität erhalten werden. Von selbst kann schon niemand der Verachtung entgehen, die ihm in diesen Verhältnissen Unwissenheit und geistige Ohnmacht zuziehen, ja, da diese dann meistens mit Lächerlichkeit oder wahrer Niederträchtigkeit gepaart sind, dienen sie der Jugend zum Spiel und stumpfen allzufrüh den natürlichen Ekel eines noch nicht erfahrenen Gemüthes ab.

Das Talent bedarf keines Schutzes, wenn nur das Gegentheil nicht begünstigt ist; das Vermögen zu Ideen verschafft sich von selbst die oberste und entschiedenste Wirkung.

Dies ist die einzige Politik, die in Ansehung aller Anstalten für Wissenschaft statthat, um sie blühend zu machen, um ihnen so viel möglich Würde nach innen und Ansehen nach außen zu geben. Um die Akademien insbesondere zu Mustern von Verfassungen zu machen, erforderte es nichts, als was man, ohne einen Widerspruch zu begehen, gar nicht umhin kann zu wollen; und da ich, wie gesagt, die Kluft zwischen Wissen und Handeln überhaupt nicht zugebe, so kann ich sie unter jener Bedingung auch in Ansehung der Akademien nicht zulassen.

Die Bildung zum vernunftmäßigen Denken, worunter ich freilich keine bloß oberflächliche Angewöhnung, sondern eine in das Wesen des Menschen selbst übergehende Bildung, die allein auch die ächt wissenschaftliche ist, verstehe, ist auch die einzige zum vernunftmäßigen Handeln; Zwecke, die außer dieser absoluten Sphäre scientifischer Ausbildung liegen, sind durch die erste Bestimmung der Akademien schon von ihnen ausgeschlossen.

Derjenige, welcher von seiner besondern Wissenschaft aus die vollkommene Durchbildung bis zum absoluten Wissen erhalten hat, ist von

selbst in das Reich der Klarheit, der Besonnenheit gehoben, das Gefährlichste für den Menschen ist die Herrschaft dunkler Begriffe, es ist für ihn schon vieles gewonnen, wenn diese nur überhaupt beschränkt ist, es ist alles gewonnen, wenn er zum absoluten Bewußtseyn durchgedrungen ist, wenn er ganz im Licht wandelt.

Die Wissenschaft richtet gleich unmittelbar den Sinn auf diejenige Anschauung, die, eine dauernde Selbstgestaltung, unmittelbar zu der Identität mit sich und dadurch zu einem wahrhaft seligen Leben führt. Langsam erzieht die Erfahrung und das Leben, nicht ohne vielen Verlust der Zeit und der Kraft. Dem, der sich der Wissenschaft weiht, ist es vergönnt, die Erfahrung sich vorauszunehmen und das, was doch am Ende einziges Resultat des durchgebildetsten und erfahrungsreichsten Lebens seyn kann, gleich unmittelbar und an sich selbst zu erkennen.

Dritte Vorlesung.

Ueber die ersten Voraussetzungen des akademischen Studium.

Den hohen Zweck desjenigen, der sich überhaupt der Wissenschaft weiht, glaube ich im Vorhergehenden durch die Idee der letzteren schon hinlänglich ausgesprochen zu haben. Desto kürzer werde ich mich über die allgemeinen Forderungen, die an den gemacht werden müssen, der diesen Beruf erwählt, fassen können.

Der Begriff des Studirens schließt an sich schon und besonders nach den Verhältnissen der neueren Cultur eine doppelte Seite in sich. Die erste ist die historische. In Ansehung derselben findet das bloße Lernen statt. Die unumgängliche Nothwendigkeit der Gefangennehmung und Ergebung seines Willens unter den Gehorsam des Lernens in allen Wissenschaften folgt schon aus dem früher Bewiesenen. Was auch bessere Köpfe in Erfüllung dieser Bedingung mißleitet, ist eine sehr gewöhnliche Täuschung.

Sie fühlen sich nämlich bei dem Lernen mehr angestrengt als eigentlich thätig, und weil die Thätigkeit der natürlichere Zustand ist, halten sie jede Art derselben für eine höhere Aeußerung des angeborenen Vermögens, wenn auch die Leichtigkeit, welche das eigne Denken und Entwerfen für sie hat, seinen Grund mehr in der Unkenntniß der wahren Gegenstände und eigentlichen Aufgaben des Wissens, als in einer ächten Fülle des produktiven Triebs haben sollte. Im Lernen,

selbst wo es durch lebendigen Vortrag geleitet wird, findet wenigstens keine Wahl statt: man muß durch alles, durch das Schwere wie das Leichte, durch das Anziehende wie das minder Anziehende hindurch; die Aufgaben werden hier nicht willkürlich, nach Ideenassociation oder Neigung genommen, sondern mit Nothwendigkeit. In dem Gedankenspiel, bei mittelmäßig reger Einbildungskraft, die mit geringer Kenntniß der wissenschaftlichen Forderungen verbunden ist, nimmt man heraus, was gefällt, und läßt liegen, was nicht gefällt, oder was auch im Erfinden und eignen Denken nicht ohne Anstrengung ergründet werden kann.

Selbst derjenige, der von Natur berufen ist, zuvor nicht bearbeitete Gegenstände in neuen Gebieten sich zu seiner Aufgabe zu nehmen, muß doch den Geist auf jene Weise geübt haben, um in diesen einst durchzudringen. Ohne dies wird ihm auch im Selbstconstruiren immer nur ein desultorisches Verfahren und fragmentarisches Denken eigenthümlich bleiben. Die Wissenschaft zu durchdringen, vermag nur, wer sie bis zur Totalität gestalten und bis zu der Gewißheit in sich ausbilden kann, kein wesentliches Mittelglied übersprungen, das Nothwendige erschöpft zu haben.

Ein gewisser Ton der Popularität in den obersten Wissenschaften, kraft dessen sie geradezu jedermanns Ding und jeder Fassungskraft angemessen seyn sollten, hat die Scheu vor Anstrengung so allgemein verbreitet, daß die Schlaffheit, die es mit den Begriffen nicht zu genau nimmt, die angenehme Oberflächlichkeit und wohlgefällige Seichtigkeit sogar zur sogenannten feineren Ausbildung gehörte, und man endlich auch den Zweck der akademischen Bildung darauf beschränkte, von dem Wein der höheren Wissenschaften eben nur so viel zu kosten, als man mit Anstand auch einer Dame anbieten könnte.

Man muß den Universitäten zum Theil die Ehre widerfahren lassen, daß sie vorzüglich den einbrechenden Strom der Ungründlichkeit, den die neuere Pädagogik noch vermehrte, aufgehalten haben, obgleich es andererseits auch der Ueberdruß an ihrer langweiligen, breiten und von keinem Geist belebten Gründlichkeit war, was jenem den meisten Eingang verschaffte.

Jede Wissenschaft hat außer ihrer eigenthümlichen Seite eine andere noch, die ihr mit der Kunst gemein ist. Es ist die Seite der Form, welche in einigen derselben sogar vom Stoff ganz unzertrennlich ist. Alle Vortrefflichkeit in der Kunst, alle Bildung eines edlen Stoffs in angemessener Form geht aus der Beschränkung hervor, die der Geist sich selbst setzt. Die Form wird nur durch Uebung vollständig erlangt, und aller wahre Unterricht soll seiner Bestimmung nach mehr auf diese als auf den Stoff gehen, [mehr das Organ üben als den Gegenstand überliefern. — Aber das Organ auch der Wissenschaft ist Kunst, und diese will durch Uebung gebildet und gelernt seyn].

Es gibt vergängliche und hinfällige Formen, und als besondere sind alle diejenigen, in die sich der Geist der Wissenschaft hüllt, auch nur verschiedene Erscheinungsweisen des sich in ewig neuen Gestalten verjüngenden und wiedergebärenden Genius. Aber in den besondern Formen ist eine allgemeine und absolute Form, von der jene selbst nur wieder die Symbole sind; und ihr Kunstwerth steigt in dem Maße, in welchem ihnen gelingt jene zu offenbaren. Alle Kunst aber hat eine Seite, von der sie durch Lernen erworben wird. Die Scheu vor Formen und angeblichen Schranken derselben ist die Scheu vor der Kunst in der Wissenschaft.

Aber nicht in der gegebenen und besondern Form, die nur gelernt seyn kann, sondern in eigenthümlicher, selbstgebildeter, den gegebenen Stoff reproduciren, vollendet auch erst das Aufnehmen selbst. Lernen ist nur negative Bedingung, wahre Intussusception nicht ohne innere Verwandlung in sich selbst möglich. Alle Regeln, die man dem Studiren vorschreiben könnte, fassen sich in der einen zusammen: Lerne nur, um selbst zu schaffen. Nur durch dieses göttliche Vermögen der Produktion ist man wahrer Mensch, ohne dasselbe nur eine leidlich klug eingerichtete Maschine. Wer nicht mit demselben höheren Antrieb, womit der Künstler aus einer rohen Masse das Bild seiner Seele und der eignen Erfindung hervorruft, es zur vollkommenen Herausarbeitung des Bildes seiner Wissenschaft in allen Zügen und Theilen bis zur vollkommenen Einheit mit dem Urbild gebracht hat, hat sie überhaupt nicht durchdrungen.

Alles Produciren ruht auf einer Begegnung oder Wechſeldurchdringung des Allgemeinen und Beſonderen. Den Gegenſatz jeder Beſonderheit gegen die Abſolutheit ſcharf zu faſſen, und zugleich in demſelben untheilbaren Akt jene in dieſer und dieſe in jener zu begreifen, iſt das Geheimniß der Produktion. Hierdurch bilden ſich jene höheren Einheitspunkte, wodurch das Getrennte zur Idee zuſammenfließt, jene höheren Formeln, in die ſich das Concrete auflöst, die Geſetze, „aus dem himmliſchen Aether geboren, die nicht die ſterbliche Natur des Menſchen gezeugt hat.“

Die gewöhnliche Eintheilung der Erkenntniß in die rationale und hiſtoriſche wird ſo beſtimmt, daß jene mit der Erkenntniß der Gründe verbunden, dieſe eine bloße Wiſſenſchaft des Faktum ſey. Man könnte einwenden, daß ja auch die Gründe wieder bloß hiſtoriſch gewußt werden können; allein dann würden ſie eben nicht als Gründe aufgefaßt. Man hat den Ekelnamen der Brodwiſſenſchaften allgemein denjenigen gegeben, welche unmittelbarer als andere zum Gebrauch des Lebens dienen. Aber keine Wiſſenſchaft verdient an ſich dieſe Benennung. Wer die Philoſophie oder Mathematik als Mittel behandelt, für den iſt ſie ſo gut bloßes Brodſtudium, als die Rechtsgelehrſamkeit oder Medicin für denjenigen, der kein höheres Intereſſe für ſie hat als das der Nützlichkeit für ihn ſelbſt. Der Zweck alles Brodſtudium iſt, daß man die bloßen Reſultate kennen lernt, entweder mit gänzlicher Vernachläſſigung der Gründe, oder daß man auch dieſe nur um eines äußeren Zwecks willen, z. B. um bei angeordneten Prüfungen nothdürftige Rechenſchaft geben zu können, hiſtoriſch kennen lernt.

Man kann ſich dazu entſchließen, einzig, weil man die Wiſſenſchaft zu einem bloß empiriſchen Gebrauch erlernen will, d. h. ſich ſelbſt bloß als Mittel betrachtet. Nun kann gewiß niemand, der nur einen Funken von Achtung für ſich ſelbſt hat, ſich gegenüber von der Wiſſenſchaft ſelbſt ſo niedrig fühlen, daß ſie für ihn nur als Abrichtung für empiriſche Zwecke Werth hätte. Die nothwendigen Folgen einer ſolchen Art zu ſtudiren, ſind dieſe:

Erſtens iſt es unmöglich, ſich auch nur das Empfangene richtig anzueignen, nothwendig alſo, daß man es falſch anwende, da der

Besitz desselben nicht auf einem lebendigen Organ der Anschauung, sondern nur auf dem Gedächtniß beruht. Wie oft senden Universitäten aus ihren Schulen solche Brodgelehrte zurück, die sich alles, was sich in ihrem Fach von Gelehrsamkeit da vorfindet, vortrefflich eingeprägt haben, denen es aber für die Aufnahme des Besonderen unter das Allgemeine gänzlich an Urtheil fehlt! Lebendige Wissenschaftlichkeit bildet zur Anschauung; in dieser aber ist das Allgemeine und Besondere immer eins. Der Brodgelehrte dagegen ist anschauungslos, er kann sich im vorkommenden Falle nichts construiren, selbstthätig zusammensetzen, und da er im Lernen doch nicht auf alle möglichen Fälle vorbereitet werden konnte, so ist er in den meisten von seinem Wissen verlassen.

Eine andere nothwendige Folge ist, daß ein solcher gänzlich unfähig ist fortzuschreiten; auch damit legt er den Hauptcharakter des Menschen und des wahren Gelehrten insbesondere ab. Er kann nicht fortschreiten, denn wahre Fortschritte sind nicht nach dem Maßstab früherer Lehren, sondern nur aus sich selbst und aus absoluten Principien zu beurtheilen. Höchstens faßt er auf, was selbst keinen Geist hat, neu angepriesene Mittel, diese oder jene fade Theorie, die eben entsteht und die Neugier reizt, oder einige neue Formeln, gelehrte Novitäten u. s. w. Alles muß ihm als eine Besonderheit erscheinen, um von ihm aufgenommen zu werden. Denn nur das Besondere kann gelernt werden, und in der Qualität des Gelerntseyns ist alles nur ein Besonderes. Deßwegen ist er der geschworene Feind jeder ächten Entdeckung, die im Allgemeinen gemacht wird, jeder Idee, weil er sie nicht faßt, jeder wirklichen Wahrheit, die ihn in seiner Ruhe stört. Vergißt er sich noch überdieß so weit, sich dagegen aufzulehnen, so benimmt er sich entweder auf die bekannte ungeschickte Art, das Neue nach Principien und Ansichten zu beurtheilen, die jenes eben in Ansprüche nimmt, mit Gründen oder gar Auctoritäten zu streiten, die in dem vorhergehenden Zustand der Wissenschaft etwa gelten konnten; oder es bleiben ihm im Gefühl seiner Nichtigkeit nur Schmähungen oder die Waffen der Verleumdung übrig, zu denen er sich innerlich berechtigt fühlt, weil jede neue Entdeckung wirklich ein persönlicher Angriff auf ihn ist.

Der Erfolg ihres Studirens oder wenigstens die erste Richtung desselben hängt für alle mehr oder weniger von der Art und dem Grad von Bildung und Kenntniß ab, den sie auf die Akademie mitbringen. Von der ersten äußeren und sittlichen Bildung, die für diese Erziehungsstufe schon erfordert wird, sage ich nichts, da alles, was hierüber zu sagen wäre, sich von selbst versteht.

Die sogenannten Vorkenntnisse betreffend, so kann man die Art von Wissen, die vor dem akademischen erworben wird, nicht wohl anders denn als Kenntnisse bezeichnen. Für die Ausdehnung derselben gibt es ohne Zweifel auch einen Punkt, jenseits und diesseits dessen das Rechte nicht besteht.

Die höheren Wissenschaften lassen sich nicht in der Qualität von Kenntnissen besitzen oder erlangen. Es würde nicht rathsam seyn, zu einer Zeit, wo doch in keiner Richtung die Absolutheit wahrhaft erreicht werden kann, dasjenige Wissen zu anticipiren, das seiner Natur nach darauf beruht und diesen Charakter zugleich allem anderen Wissen mittheilt. Ja auch von Wissenschaften, deren Stoff zum Theil in Kenntnissen besteht, die nur im Zusammenhang des Ganzen ihren wahren Werth erlangen können, jene mitzutheilen, ehe der Geist durch die höheren Wissenschaften in diesen eingeweiht ist, könnte nur die spätere Vernachlässigung, aber keinen Vortheil zur Folge haben. Der Erziehungseifer der letzten Zeit hat auch die niederern Schulen nur nicht ganz zu Akademien umzuschaffen zum Theil versucht, aber nur der Halbheit in der Wissenschaft neuen Vorschub gethan.

Es ist überhaupt nöthig auf jeder Stufe zu verweilen, bis man das sichere Gefühl hat, sich auf ihr festgesetzt zu haben. Nur wenigen *scheint* es verstattet, Stufen zu überspringen, obgleich dieß eigentlich nie der Fall ist. *Newton* las in zartem Alter die Elemente des Euklides wie ein selbstgeschriebenes Werk, oder wie andere unterhaltende Schriften lesen. Er konnte daher von der Elementargeometrie unmittelbar zu den höheren Untersuchungen übergehen.

In der Regel ist das andere Extrem des obigen der Fall, nämlich die tiefste Vernachlässigung der Vorbereitungsschulen. Was vor dem Eintritt in das akademische Studium schlechthin schon erworben

seyn sollte, ist alles, was zum Mechanischen in den Wissenschaften gehört. Theils hat überhaupt jede Scienz einen bestimmten Mechanismus, theils macht die allgemeine Verfassung der Wissenschaften mechanische Hülfsmittel, zu denselben zu gelangen, unentbehrlich. Ein Beispiel des ersten Falls sind die allgemeinsten und ersten Operationen der Analysis des Endlichen; der akademische Lehrer kann wohl ihre wissenschaftlichen Gründe entwickeln, aber nicht den Rechenmeister machen. Ein Beispiel des andern Falls ist die Kenntniß der Sprachen, alter und neuer, da diese allein den Zugang zu den vornehmsten Quellen der Bildung und der Wissenschaft öffnen. Es gehört hieher überhaupt alles, was mehr oder weniger durch Gedächtniß aufgefaßt seyn will, da dieß im früheren Alter theils am schärfsten ist, theils am meisten geübt seyn will.

Ich werde hier nur vorzüglich von dem früheren Studium der Sprachen reden, welches nicht bloß als nothwendige Stufe zu jeder ferneren in der wissenschaftlichen Bildung unumgänglich ist, sondern einen unabhängigen Werth in sich selbst hat.

Die elenden Gründe, aus welchen vorzüglich das Erlernen der alten Sprachen im früheren Alter von der modernen Erziehungskunst bestritten wird, bedürfen keiner Widerlegung mehr. Sie gelten nur für ebenso viele besondere Beweise der Gemeinheit der Begriffe, die dieser zu Grunde lagen, und sind vorzüglich von einem mißverstandenen Eifer gegen überwiegende Ausbildung des Gedächtnisses nach den Vorstellungen einer empirischen Psychologie eingegeben. Die angeblichen Erfahrungen darüber waren von gewissen Gedächtnißgelehrten hergenommen, die sich zwar mit Kenntnissen aller Art angefüllt, aber dadurch freilich nicht hatten erwerben können, was ihnen die Natur versagt hatte. Daß übrigens weder ein großer Feldherr noch ein großer Mathematiker oder Philosoph oder Dichter ohne Umfang und Energie des Gedächtnisses möglich war, konnte für sie nicht in Betracht kommen, da es auch gar nicht darauf angesehen war, große Feldherrn, Mathematiker, Dichter oder Philosophen, sondern nützliche, bürgerliche, gewerbsame Menschen zu bilden.

Ich kenne keine Beschäftigungsart, welche mehr geeignet wäre, im früheren Alter dem erwachenden Witz, Scharfsinn, Erfindungskraft die erste Uebung zu geben, als die vornehmlich mit den alten Sprachen. Ich rede hier nämlich nicht von der Wissenschaft der Sprache im abstrakten Sinn, inwiefern diese als unmittelbarer Abdruck des inneren Typus der Vernunft Gegenstand einer wissenschaftlichen Construktion ist. Ebensowenig von der Philologie, zu der sich Sprachkenntniß nur wie das Mittel zu seinem viel höheren Zwecke verhält. Der bloße Sprachgelehrte heißt nur durch Mißbrauch Philolog; dieser steht mit dem Künstler und Philosophen auf den höchsten Stufen, oder vielmehr durchdringen sich beide in ihm. Seine Sache ist die historische Construktion der Werke der Kunst und Wissenschaft, deren Geschichte er in lebendiger Anschauung zu begreifen und darzustellen hat. Auf Universitäten soll eigentlich nur Philologie, in diesem Sinne behandelt, gelehrt werden; der akademische Lehrer soll nicht Sprachmeister seyn. — Ich kehre zu meiner ersten Behauptung zurück.

Die Sprache an und für sich selbst schon und bloß grammatisch angesehen, ist eine fortgehende angewandte Logik. Alle wissenschaftliche Bildung [alle Erfindungsfähigkeit] besteht in der Fertigkeit, die Möglichkeiten zu erkennen, da im Gegentheil das gemeine Wissen nur Wirklichkeiten begreift. Der Physiker, wenn er erkannt hat, daß unter gewissen Bedingungen eine Erscheinung wahrhaft möglich sey, hat auch erkannt, daß sie wirklich ist. Das Studium der Sprache als Auslegung, vorzüglich aber als Verbesserung der Lesart durch Conjektur, übt dieses Erkennen der Möglichkeiten auf eine dem Knabenalter angemessene Art, wie es noch im männlichen Alter auch einen knabenhaft bleibenden Sinn angenehm beschäftigen kann.

Es ist unmittelbare Bildung des Sinns, aus einer für uns erstorbenen Rede den lebendigen Geist zu erkennen, und es findet darin kein anderes Verhältniß statt, als welches auch der Naturforscher zu der Natur hat. Die Natur ist für uns ein uralter Autor, der in Hieroglyphen geschrieben hat, dessen Blätter kolossal sind, wie der Künstler bei Goethe sagt. Eben derjenige, der die Natur bloß auf dem

empirischen Wege erforschen will, bedarf gleichsam am meisten Sprach-Kenntniß von ihr, um die für ihn ausgestorbene Rede zu verstehen. Im höheren Sinn der Philologie ist dasselbe wahr. Die Erde ist ein Buch, das aus Bruchstücken und Rhapsodien sehr verschiedener Zeiten zusammengesetzt ist. Jedes Mineral ist ein wahres philologisches Problem. In der Geologie wird der Wolf noch erwartet, der die Erde ebenso wie den Homer zerlegt und ihre Zusammensetzung zeigt.

In die besonderen Theile des akademischen Studium jetzt einzugehen und gleichsam das ganze Gebäude desselben auf den ersten Grundlagen aufzuführen, ist nicht möglich, ohne zugleich die Verzweigungen der Wissenschaft selbst zu verfolgen und das organische Ganze derselben zu construiren.

Ich werde demnach zunächst den Zusammenhang aller Wissenschaften unter sich, und die Objektivität, welche diese innere, organische Einheit durch die äußere Organisation der Universitäten erhalten hat, darstellen müssen.

Gewissermaßen würde dieser Grundriß die Stelle einer allgemeinen Encyklopädie der Wissenschaften vertreten können; da ich aber diese nie rein an sich, sondern immer zugleich in der besondern Beziehung meines Vortrags betrachten werde, so kann natürlich kein aus den höchsten Principien auf die strengste Art abgeleitetes System der Erkenntnisse hier erwartet werden. Ich kann, so wie überhaupt in diesen Vorlesungen, nicht darauf ausgehen, meinen Gegenstand zu erschöpfen. Dieß kann man nur in der wirklichen Construktion und Demonstration erreichen: ich werde vieles nicht sagen, was vielleicht gesagt zu werden verdiente, desto mehr aber mich hüten, etwas zu sagen, was nicht gesagt werden sollte, entweder an sich, oder weil es die gegenwärtige Zeit und der Zustand der Wissenschaften nothwendig machten.

Vierte Vorlesung.

Ueber das Studium der reinen Vernunftwissenschaften, der Mathematik und der Philosophie im Allgemeinen.

Das schlechthin Eine, von dem alle Wissenschaften ausfließen und in das sie zurückkehren, ist das Urwissen, durch dessen Einbildung ins Concrete sich von Einem Centralpunkt aus das Ganze des Erkennens bis in die äußersten Glieder gestaltet. Diejenigen Wissenschaften, in welchen es sich als in seinen unmittelbarsten Organen reflektirt, und das Wissen als Reflektirendes mit dem Urwissen als Reflektirtem in Eins zusammenfällt, sind wie die allgemeinen Sensoria in dem organischen Leib des Wissens. Wir haben von diesen Centralorganen auszugehen, um das Leben von ihnen aus durch verschiedene Quellen bis in die äußersten Theile zu leiten.

Für denjenigen, der noch nicht selbst im Besitz desjenigen Wissens ist, welches mit dem Urwissen eins und es selbst ist, gibt es keinen andern Weg, zur Anerkennung desselben geleitet zu werden, als durch den Gegensatz mit dem andern Wissen.

Ich kann hier unmöglich begreiflich machen, wie wir dazu kommen, überhaupt etwas Besonderes zu erkennen; nur so viel läßt sich bestimmt auch hier zeigen, daß ein solches Erkennen kein absolutes und eben darum auch nicht unbedingt wahres seyn kann.

Man verstehe dieß nicht im Sinne eines gewissen empirischen

Skepticismus, der die Wahrheit der sinnlichen, d. i. ganz aufs Besondere gerichteten Vorstellungen aus dem Grunde der Sinnentäuschungen bezweifelt, so daß, wenn es keine optischen und anderen Betrüge gäbe, wir alsdann unserer sinnlichen Erkenntniß so ziemlich gewiß seyn könnten; ebensowenig in dem eines rohen Empirismus überhaupt, der die Wahrheit der sinnlichen Vorstellungen allgemein darum bezweifelt, weil doch die Affektionen, aus denen sie entspringen, erst durch die Seele zur Seele gelangen und auf diesem Wege viel von ihrer Ursprünglichkeit verlieren müssen. Aller Causalbezug zwischen Wissen und Seyn gehört selbst mit zu der sinnlichen Täuschung, und wenn jenes ein endliches ist, so ist es dieß vermöge einer Determination, die in ihm selbst und nicht außer ihm liegt.

Aber eben dieß, daß es überhaupt ein bestimmtes Wissen ist, macht es zu einem abhängigen, bedingten, stets veränderlichen; das Bestimmte an ihm ist, wodurch es ein Mannichfaltiges und Verschiedenes ist, die Form. Das Wesen des Wissens ist eines, in allem das gleiche, und kann eben deßwegen auch nicht determinirt seyn. Wodurch sich also Wissen von Wissen unterscheidet, ist die Form, die im Besonderen aus der Indifferenz mit dem Wesen tritt, welches wir insofern auch das Allgemeine nennen können. Form getrennt von Wesen aber ist nicht reell, ist bloß Schein; das besondere Wissen rein als solches demnach kein wahres Wissen.

Dem besondern steht das reine allgemeine gegenüber, welches als ein von jenem abgesondertes das abstrakte heißt. Es kann hier ebensowenig die Entstehung dieses Wissens begreiflich gemacht, es kann nur gezeigt werden, daß, wenn in dem besondern die Form dem Wesen unangemessen ist, das rein allgemeine dagegen dem Verstand als Wesen ohne Form erscheinen müsse. Wo die Form nicht im Wesen und durch dasselbe erkannt wird, wird eine Wirklichkeit erkannt, die nicht aus der Möglichkeit begriffen wird, wie die besondern und sinnlichen Bestimmungen der Substanz in Ewigkeit nicht aus dem Allgemeinbegriff derselben eingesehen werden können; weßhalb diejenigen, die bei diesem Gegensatz stehen bleiben, sich außer dem Allgemeinen noch das Besondere

unter dem Namen des Stoffs als eines allgemeinen Inbegriffs der sinnlichen Verschiedenheiten zugeben lassen. Im entgegengesetzten Fall wird die reine, abstrakte Möglichkeit begriffen, aus der man nicht zu der Wirklichkeit herauskommen kann, und dieß und jenes ist, mit Lessing zu reden, der breite Graben, vor dem der große Haufen der Philosophen von jeher stehen geblieben ist.

Es ist klar genug, daß der letzte Grund und die Möglichkeit aller wahrhaft absoluten Erkenntniß darin ruhen muß, daß eben das Allgemeine zugleich auch das Besondere und dasselbe, was dem Verstand als bloße Möglichkeit ohne Wirklichkeit, Wesen ohne Form erscheint, eben dieses auch die Wirklichkeit und die Form sey: dieß ist die Idee aller Ideen und aus diesem Grunde die des Absoluten selbst. Es ist nicht minder offenbar, daß das Absolute an sich betrachtet, da es eben nur diese Identität ist, an sich weder das eine noch das andere der Entgegengesetzten sey, daß es aber als das gleiche Wesen beider, und demnach als Identität, in der Erscheinung nur entweder im Realen oder im Idealen sich darstellen könne.

Die beiden Seiten der Erkenntniß, die, in welcher die Wirklichkeit der Möglichkeit, und die, in welcher die letzte der erstern vorangeht, lassen sich nämlich unter sich wieder als reale und ideale entgegensetzen. Wäre es nun denkbar, daß im Realen oder Idealen selbst wieder nicht das eine oder das andere der beiden Entgegengesetzten, sondern die reine Identität beider, als solche, durchbräche, so wäre damit ohne Zweifel die Möglichkeit einer absoluten Erkenntniß selbst innerhalb der Erscheinung gegeben.

Wenn demnach, um von diesem Punkt aus weiter zu schließen, von der Identität der Möglichkeit und Wirklichkeit rein als solcher im Realen ein Reflex wäre, so könnte sie ebensowenig als ein abstrakter Begriff wie als concretes Ding erscheinen: das erste nicht, weil sie alsdann eine Möglichkeit wäre, der die Wirklichkeit, das andere nicht, weil sie eine Wirklichkeit wäre, der die Möglichkeit gegenüber stünde.

Da sie ferner als Identität rein im Realen erscheinen sollte, müßte sie sich als reines Seyn, und inwiefern dem Seyn die Thätigkeit

entgegengesetzt ist, als Negation aller Thätigkeit erscheinen. Dasselbe ist nach dem früher aufgestellten Grundsatz einzusehen: daß jedes, was seinen Gegensatz in einem andern hat, nur, wiefern es in sich absolut ist, zugleich wieder die Identität von sich selbst und seinem Entgegengesetzten ist; denn das Reale wird diesem zufolge als Identität von Möglichkeit und Wirklichkeit nur erscheinen können, inwiefern es in sich selbst absolutes Seyn, alles Entgegengesetzte daher von ihm negirt ist.

Ein solches reines Seyn mit Verneinung aller Thätigkeit ist nun ohne Zweifel der Raum; aber eben derselbe ist auch weder ein Abstraktum, denn sonst müßten mehrere Räume seyn, da der Raum in allen Räumen nur Einer ist, noch ein Concretum, denn sonst müßte ein abstrakter Begriff von ihm seyn, dem er als Besonderes nur unvollkommen angemessen wäre; er ist aber ganz, was er ist, das Seyn erschöpft in ihm den Begriff, und er ist eben deßwegen und nur, weil er absolut real ist, auch wieder absolut ideal.

Zu Bestimmung der gleichen Identität, sofern sie im Idealen erscheint, können wir uns unmittelbar des Gegensatzes mit dem Raum bedienen [denn dem Raum, welcher eben dadurch, daß er weder allgemeines noch concretes Wesen ist, sich als Reflex von der absoluten Einheit des Allgemeinen und Besonderen ankündigt, steht nun nothwendig ein anderer Reflex entgegen]; denn da dieser [der Raum] als reines Seyn mit Negationen aller Thätigkeit erscheint, so wird jene [die dem Raum entgegenstehende Form] dagegen sich als reine Thätigkeit mit Verneinung alles Seyns darstellen müssen; aber aus dem Grunde, daß sie reine Thätigkeit ist, wird sie nach dem angegebenen Princip auch wieder die Identität von sich und dem Entgegengesetzten, von Möglichkeit also und Wirklichkeit seyn. Eine solche Identität ist die reine Zeit. Kein Seyn als solches ist in der Zeit, sondern nur die Veränderungen des Seyns, welche als Thätigkeitsäußerungen und als Negationen des Seyns erscheinen. In der empirischen Zeit geht die Möglichkeit, als Ursache, der Wirklichkeit voran, in der reinen Zeit ist die erste auch die andere. Als Identität des Allgemeinen und Besonderen ist die Zeit so wenig ein abstrakter Begriff als ein concretes

Ding, und es gilt von ihr in dieser Beziehung alles, was von dem Raume gilt.

Diese Beweise sind hinreichend, einzusehen, sowohl daß in der reinen Anschauung des Raums und der Zeit eine wahrhaft objektive Anschauung der Identität von Möglichkeit und Wirklichkeit als solcher gegeben ist, als auch daß beide bloß relative Absolute sind, da weder Raum noch Zeit die Idee aller Ideen an sich, sondern nur in getrenntem Reflex darstellen; daß aus demselben Grunde weder jener noch diese Bestimmungen des An-sich sind, und daß, wenn die in beiden ausgedrückte Einheit Grund einer Erkenntniß oder Wissenschaft ist, diese selbst bloß zur reflektirten Welt gehören, aber nichtsdestoweniger der Form nach absolut seyn müsse.

Wenn nun, was ich hier nicht beweisen, sondern nur als bewiesen in der Philosophie voraussetzen kann, Mathematik, als Analysis und Geometrie, ganz in jenen beiden Anschauungsarten gegründet ist, so folgt, daß in jeder dieser Wissenschaften eine Erkenntnißart herrschend seyn müsse, die der Form nach absolut ist.

Die Realität überhaupt und die der Erkenntniß insbesondere beruht weder allein auf dem Allgemeinbegriff noch allein auf der Besonderheit; die mathematische Erkenntniß ist aber weder die eines bloßen Abstraktums noch die eines Concretums, sondern der in der Anschauung dargestellten Idee. Die Darstellung des Allgemeinen und Besondern in der Einheit, heißt überhaupt Construktion, die von der Demonstration wahrhaft nicht unterschieden ist[1] Die Einheit selbst drückt sich auf doppelte Weise aus. Erstens darin, daß — um uns an das Beispiel der Geometrie zu halten — allen Construktionen derselben, die sich unter sich wieder unterscheiden, als Triangel, Quadrat, Cirkel u. s. w., dieselbe absolute Form [der reine Raum] zu Grunde liegt, und zum wissenschaftlichen Begreifen derselben in ihrer Besonderheit nichts außer der Einen allgemeinen und absoluten Einheit

[1] Vergl. Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie, im vorigen Band S. 407 ff. und Ueber die Construktion in der Philosophie, oben S. 130 ff und S. 139. D. H.

erfordert wird. Zweitens darin, daß das Allgemeine jeder besondern Einheit, z. B. das allgemeine Dreieck mit dem besondern wieder eins ist, und hinwiederum das besondere Dreieck statt aller gilt und Einheit und Allheit zugleich ist[1]. Dieselbe Einheit drückt sich als die der Form und Wesen aus, da die Construktion, welche als Erkenntniß bloß Form scheinen würde, zugleich das Wesen des Construirten selbst ist[2].

Es ist leicht, die Anwendung von dem allen auf die Analysis zu machen.

Die Stelle der Mathematik im allgemeinen System des Wissens ist zur Genüge bestimmt, ihre Beziehung auf das akademische Studium ergibt sich daraus von selbst. Eine Erkenntnißart, welche das Wissen über das Gesetz der Causalverbindung, das im gemeinen Wissen wie in einem großen Theil der sogenannten Wissenschaften herrschend ist, in das Gebiet einer reinen Vernunftidentität erhebt, bedarf keines äußern Zwecks. So sehr man auch übrigens die großen Wirkungen der Mathematik in ihrer Anwendung auf die allgemeinen Bewegungsgesetze, in der Astronomie und Physik überhaupt, anerkennte, so wäre derjenige doch nicht zur Erkenntniß der Absolutheit dieser Wissenschaft gelangt, der sie nur um dieser Folgen willen hochschätzte, und dieß überhaupt sowohl, als insbesondere, weil diese zum Theil nur einem Mißbrauch der reinen Vernunftevidenz ihren Ursprung verdanken. Die neuere Astronomie geht als Theorie auf nichts anderes als Umwandlung absoluter, aus der Idee fließender Gesetze in empirische Nothwendigkeiten aus, und hat diesen Zweck zu ihrer vollkommenen Befriedigung erreicht; übrigens kann es durchaus nicht Sache der Mathematik in diesem Sinn, und wie sie jetzt begriffen wird, seyn, über das Wesen oder An-sich der Natur und ihrer Gegenstände das Geringste zu verstehen. Dazu wäre nöthig, daß sie selbst vorerst in ihren Ursprung zurückginge und den in ihr ausgedrückten Typus der Vernunft allgemeiner begriffe. Inwiefern die Mathematik ebenso im Abstrakten, wie die Natur im Concreten, der vollkommenste objektivste Ausdruck

[1] Vergl. Ueber die Construktion in der Philosophie, oben S. 132. D. H.
[2] Vergl. ebendaselbst, S. 134. D. H.

der Vernunft selbst ist, insofern müssen alle Naturgesetze, wie sie in reine Vernunftgesetze sich auflösen, ihre entsprechenden Formen auch in der Mathematik finden; aber nicht so, wie man dieß bisher angenommen hat, daß diese für jene nur bestimmend und die Natur übrigens in dieser Identität sich nur mechanisch verhalte, sondern so, daß Mathematik und Naturwissenschaft nur eine und dieselbe von verschiedenen Seiten angesehene Wissenschaft sey'n.

Die Formen der Mathematik, wie sie jetzt verstanden werden, sind Symbole, für welche denen, die sie besitzen, der Schlüssel verloren gegangen ist, den, nach sichern Spuren und Nachrichten der Alten, noch Euklides besaß. Der Weg zur Wiedererfindung kann nur der seyn, sie durchaus als Formen reiner Vernunft und Ausdrücke von Ideen zu begreifen, die sich in der objektiven Gestalt in ein anderes verwandelt zeigen. Je weniger der gegenwärtige Unterricht der Mathematik geeignet seyn möchte, zu dem ursprünglichen Sinn dieser Formen zurückzuführen, desto mehr wird die Philosophie auf dem nun betretenen Wege auch die Mittel der Enträthselung und der Wiederherstellung jener uralten Wissenschaft an die Hand geben[1].

Der Lehrling achte fürnehmlich ja einzig auf diese Möglichkeit, so wie auf den bedeutenden Gegensatz der Geometrie und Analysis, der dem des Realismus und Idealismus in der Philosophie auffallend entspricht.

Wir haben an der Mathematik den bloß formellen Charakter der absoluten Erkenntnißart, den sie so lange behalten wird, als sie nicht vollkommen symbolisch begriffen ist, aufgezeigt. Die Mathematik gehört insofern noch zur bloß abgebildeten Welt, als sie das Urwissen, die absolute Identität nur im Reflex und, welches davon eine nothwendige Folge ist, in getrennter Erscheinung zeigt, [obgleich das, was sie darstellt, die Ideen, wahre Urwesen und Urformen der Dinge selbst sind]. Die schlechthin und in jeder Beziehung absolute Erkenntnißart würde demnach diejenige seyn, welche das Urwissen unmittelbar und an sich selbst zum Grund und Gegenstand hätte [es ausspräche]. Die Wissenschaft

[1] Vergl. a. a. O., S. 130. D. H.

aber, die außer jenem kein anderes Urbild hat, ist nothwendig die Wissenschaft alles Wissens, demnach die Philosophie.

Es kann nicht, weder überhaupt noch insbesondere, hier ein Beweis geführt werden, wodurch jedermänniglich gezwungen würde, zu gestehen, Philosophie sey eben Wissenschaft des Urwissens; es kann nur bewiesen werden, eine solche Wissenschaft sey überhaupt nothwendig, und man kann sicher seyn, beweisen zu können, daß jeder andere Begriff, den man etwa von Philosophie aufstellen möchte, kein Begriff, nicht etwa nur dieser, sondern überhaupt einer möglichen Wissenschaft sey.

Philosophie und Mathematik sind sich darin gleich, daß beide in der absoluten Identität des Allgemeinen und Besondern gegründet [1], beide also auch, inwiefern jede Einheit dieser Art Anschauung ist, überhaupt in der Anschauung sind; aber die Anschauung der ersten kann nicht wieder wie die der letzten eine reflektirte seyn, sie ist eine unmittelbare Vernunft- oder intellektuelle Anschauung, die mit ihrem Gegenstande, dem Urwissen selbst, schlechthin identisch ist [2]. Darstellung in intellektueller Anschauung ist philosophische Construktion; aber wie die allgemeine Einheit, die allen zu Grunde liegt, so können auch die besondern, in deren jeder die gleiche Absolutheit des Urwissens aufgenommen wird, nur in der Vernunftanschauung enthalten seyn, und sind insofern Ideen. Die Philosophie ist also die Wissenschaft der Ideen oder der ewigen Urbilder der Dinge.

Ohne intellektuelle Anschauung keine Philosophie! Auch die reine Anschauung des Raums und der Zeit ist nicht im gemeinen Bewußtseyn, als solchem; denn auch sie ist die, nur im Sinnlichen reflektirte,

[1] Sieht der Geometer etwa das Concrete in dem (wirklichen) Kreis an? Keineswegs. Aber allerdings auch nicht den bloßen allgemeinen Begriff, sondern das Allgemeine dennoch im Besonderen. Er schaut also zwar nur das Absolute, das schlechthin Relationslose, den Kreis an sich selbst, und nicht das Concrete. Aber er nimmt dieses auch nicht hinweg — er negirt es nicht, sondern ist gleichgültig gegen dasselbe. Es ist ihm für seine Erkenntniß ganz indifferent. (Vergl. die öfter citirte Abhandlung über die Construktion in der Philosophie ganz unten S. 131 u. 132. D. H.)

[2] Vergl. a. a. O., S. 129. D. H.

intellektuelle. Aber der Mathematiker hat das Mittel der äußern Darstellung voraus: in der Philosophie fällt auch die Anschauung ganz in die Vernunft zurück [1]. Wer sie nicht hat, versteht auch nicht, was von ihr gesagt wird; sie kann also überhaupt nicht gegeben werden. Eine negative Bedingung ihres Besitzes ist die klare und innige Einsicht der Nichtigkeit aller bloß endlichen Erkenntniß. Man kann sie in sich bilden; in dem Philosophen muß sie gleichsam zum Charakter werden, zum unwandelbaren Organ, zur Fertigkeit alles nur zu sehen, wie es in der Idee sich darstellt [2].

Ich habe hier nicht von der Philosophie überhaupt, ich habe nur so weit von ihr zu reden, als sie sich auf die erste wissenschaftliche Bildung bezieht.

Von dem Nutzen der Philosophie zu reden, achte ich unter der Würde dieser Wissenschaft. Wer nur überhaupt darnach fragen kann, ist sicher noch nicht einmal fähig ihre Idee zu haben. Sie ist durch sich selbst von der Nützlichkeitbeziehung frei gesprochen. Sie ist nur um ihrer selbst willen; um eines andern willen zu seyn, würde unmittelbar ihr Wesen selbst aufheben.

Von den Vorwürfen, die ihr gemacht werden, halte ich nicht ganz unnöthig zu sprechen: sie soll sich nicht durch Nützlichkeit empfehlen, aber auch nicht durch Vorspiegelungen schädlicher Wirkungen, die man ihr zuschreibt, wenigstens in äußern Beziehungen eingeschränkt werden.

[1] Vergl. ebenfalls oben S. 129. D. H.

[2] Vergl. Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie, im vorhergehenden Band S. 361. 362. D. H.

Fünfte Vorlesung.

Ueber die gewöhnlichen Einwendungen gegen das Studium der Philosophie.

Wenn ich den sehr gemein gewordenen Vorwurf, daß die Philosophie der Religion und dem Staate gefährlich sey, nicht mit Stillschweigen übergehe, so ist es, weil ich glaube, daß die meisten, die sich hierauf entgegnend haben vernehmen lassen, nicht im Stande gewesen sind das Gehörige zu sagen.

Die nächste Antwort wäre wohl die: was mag das für ein Staat und was mag das für eine Religion seyn, denen die Philosophie gefährlich seyn kann? Wäre dieß wirklich der Fall, so müßte die Schuld an der vorgeblichen Religion und dem angeblichen Staat liegen. Die Philosophie folgt nur ihren innern Gründen und kann sich wenig bekümmern, ob alles, was von Menschen gemacht ist, damit übereinstimme. Von der Religion rede ich hier nicht; ich behalte mir vor, in der Folge die innigste Einheit beider, und wie die eine die andere erzeugt, darzuthun.

Was den Staat betrifft, so will ich die Frage allgemein stellen: Wovon kann man in der wissenschaftlichen Beziehung mit Recht sagen oder fürchten, daß es dem Staat gefährlich sey? Es wird sich alsdann ohne Zweifel von selbst ergeben, ob die Philosophie etwas der Art sey oder ob etwas der Art aus ihr hervorgehen könne.

Eine Richtung in der Wissenschaft halte ich in Beziehung auf den Staat für verderblich und die andere für untergrabend.

Die erste ist, wenn das gemeine Wissen sich zum absoluten oder zur Beurtheilung desselben [zur Beurtheilung von Ideen] aufrichten will. Der Staat begünstige nur erst, daß der gemeine Verstand Schiedsrichter über Ideen sey, so wird dieser sich bald auch über den Staat erheben, dessen auf Vernunft und in Ideen gegründete Verfassung er so wenig wie diese begreift. Mit denselben populären Gründen mit welchen er gegen die Philosophie zu streiten meint, kann er und noch viel einleuchtender die ersten Formen des Staates angreifen. Ich muß erklären, was ich unter gemeinem Verstand begreife. Keineswegs allein oder vorzüglich den rohen, schlechthin ungebildeten Verstand, sondern gleicherweise den durch falsche und oberflächliche Kultur zum hohlen und leeren Räsonniren gebildeten Verstand, der sich für absolut gebildet hält, und der in der neueren Zeit sich durch Herabwürdigung alles dessen, was auf Ideen beruht, vorzüglich geäußert hat.

Dieser Ideenleerheit, die sich Aufklärung zu nennen untersteht, ist die Philosophie am meisten entgegengesetzt. Man wird zugeben müssen, daß es keine Nation in dieser Erhebung eines räsonnirenden Verstandes über die Vernunft weiter gebracht hat als die französische [und in dieser Beziehung sind unsere Deutschen doch nur armselige und langweilige Prediger im Vergleich mit den französischen Schriftstellern]. Es ist demnach die größte auch historische Ungereimtheit, zu sagen: Philosophie sey für Erhaltung der Rechtsgrundsätze gefährlich (denn ich will mich so ausdrücken, da es allerdings Verfassungen oder Zustände derselben geben könnte, denen die Philosophie zwar nicht gefährlich, aber eben auch nicht günstig seyn kann). Gerade diejenige Nation, die, einige wenige Individuen früherer Zeiten ausgenommen (denen man aber gewiß keinen Einfluß auf die politischen Begebenheiten der späteren zuschreiben wird), in keiner Epoche, am wenigsten in derjenigen, welche der Revolution voranging, Philosophen hatte, war es, die das Beispiel einer durch rohe Greuel bezeichneten Umwälzung mit derselben Frevelhaftigkeit gab, mit welcher sie nachher zu neuen Formen der Sklaverei

zurückgekehrt ist. Ich leugne nicht, daß Räsonneurs in allen Wissenschaften und nach allen Richtungen in Frankreich den Namen der Philosophen usurpirt haben; es möchte aber wohl keiner von denjenigen seyn, denen unter uns dieser Charakter unbestreitbar zukommt, der einem einzigen von jenen ihn zugestünde. Es ist nicht zu verwundern und wäre an sich, wenn man nicht auf andere Weise über den Werth und die Bedeutung davon aufgeklärt würde, sogar preiswürdig, daß eine kraftvolle Regierung unter diesem Volk jene leeren Abstraktionen proscribirt, in welchen allerdings großentheils oder allein bestand, was die Franzosen von wissenschaftlichen Begriffen hatten. Mit hohlen Verstandesbegriffen läßt sich freilich so wenig ein Staat als eine Philosophie bauen, und eine Nation, die den Zugang zu den Ideen nicht hat, thut Recht, wenigstens Reste von solchen aus Trümmern vorhanden gewesener Formen hervorzusuchen.

Die Erhebung des gemeinen Verstandes zum Schiedsrichter in Sachen der Vernunft führt ganz nothwendig die Ochlokratie im Reiche der Wissenschaften und mit dieser früher oder später die allgemeine Erhebung des Pöbels herbei. Fade oder heuchlerische Schwätzer, die da meinen, ein gewisses süßlichtes Gemenge sogenannter sittlicher Grundsätze an die Stelle der Ideenherrschaft zu setzen, verrathen nur, wie wenig sie selbst von Sittlichkeit wissen. Es gibt keine ohne Ideen, und alles sittliche Handeln ist es nur als Ausdruck von Ideen [1].

Die andere Richtung, in welche sich die erste verliert, und welche die Auflösung alles dessen, was auf Ideen gegründet ist, herbeiführen muß, ist die auf das bloß Nützliche. Wenn einmal dieses der höchste Maßstab für alles ist, so gilt er auch für die Staatsverfassung. Nun gibt es aber wohl überhaupt keine wandelbarere Sicherheit als jene; denn von dem, was heute nützlich ist, ist es morgen das Gegentheil. Aber noch überdieß muß dieser, es sey durch welche Wirkung, sich verbreitende Trieb alles Große und jede Energie unter einer Nation ersticken. Nach dem Maßstabe desselben wäre die Erfindung des Spinnrads wichtiger als die eines Weltsystems, und die Einführung der

[1] Vergl. die Abhandlung über das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt, oben S. 105, und S. 123.

Spanischen Schafzucht in einem Lande für ein größeres Werk zu achten als die Umgestaltung einer Welt durch die fast göttlichen Kräfte eines Eroberers. [Wenn die höchsten Preise aller Art auf die Nützlichkeit gesetzt werden, so muß aus diesem schmählichen Eigennutz des Staats endlich ein gleicher Eigennutz der Einzelnen entstehen und Eigennutz noch das einzige Band werden, das den Staat selbst zusammenhält und den Einzelnen an ihn bindet. Nun gibt es aber in der Welt kein zufälligeres Band als eben dieses. Jedes wahre Band, das Dinge oder Menschen vereinigt, muß ein göttliches seyn, d. h. ein solches, worin jedes Glied frei ist, weil jedes nur das Unbedingte will]. Wenn Philosophie eine Nation groß machen könnte, so wäre es eine solche, die ganz in Ideen ist, die nicht über den Genuß grübelte oder die Liebe zum Leben als erste Triebfeder obenansetzte, sondern die Verachtung des Todes lehrte und nicht die Tugenden großer Charaktere psychologisch zergliederte. In Deutschland könnte, da kein äußeres Band es vermag, nur ein inneres, eine herrschende Religion oder Philosophie, den alten Nationalcharakter hervorrufen, der in der Einzelnheit zerfallen ist und immer mehr zerfällt. Es ist gewiß, daß ein kleines, friedliches, zu keinen großen Bestimmungen berufenes Völklein auch keiner großen Motive bedarf; für dieses scheint es hinreichend, daß es leidlich zu essen und zu trinken habe und der Industrie sich ergebe. Selbst in größeren Staaten zwingt die Unverhältnißmäßigkeit der Mittel, die ein armer Boden darreicht, zu den Zwecken, die Regierungen selbst, sich mit diesem Nützlichkeitsgeist zu befreunden und alle Künste und Wissenschaften einzig auf das Streben darnach anzuweisen. Es leidet keinen Zweifel, daß solchen Staaten die Philosophie nichts nützen kann, und wenn die Fürsten anfangen, immer mehr populär zu werden, die Könige selbst sich schämen Könige zu seyn und nur die ersten Bürger seyn wollen, auch die Philosophie nur anfangen kann, sich in eine bürgerliche Moral umzuwandeln und von ihren hohen Regionen in das gemeine Leben herabzusteigen.

Die Staatsverfassung ist ein Bild der Verfassung des Ideenreichs. In diesem ist das Absolute als die Macht, vor der alles ausfließt,

der Monarch, die Ideen sind — nicht der Adel oder das Volk, weil das Begriffe sind, die nur im Gegensatz gegeneinander Realität haben, sondern — die Freien: die einzelnen wirklichen Dinge sind die Sklaven und Leibeigenen. Eine gleiche Stufenfolge ist unter den Wissenschaften. Die Philosophie lebt nur in Ideen, die Beschäftigung mit den einzelnen wirklichen Dingen überläßt sie den Physicis, Astronomis u. s. w. — Allein dieß sind ja selbst nur überspannte Ideen, und wer glaubt in dieser Humanität und Aufgeklärtheit der Zeiten noch an die hohen Beziehungen des Staats?

Wenn dem einbrechenden Strom, der immer sichtbarer Hohes und Niederes vermischt, seit auch der Pöbel zu schreiben anhebt und jeder Plebejer in den Rang der Urtheiler sich erhebt, irgend etwas Einhalt zu thun vermag, so ist es die Philosophie, deren natürlicher Wahlspruch das Wort ist:

Odi profanum volgus et arceo.

Nachdem man angefangen hatte, die Philosophie, nicht ohne Wirkung, als gefährlich für Staat und Kirche zu verschreien, haben endlich auch die Inhaber verschiedentlicher Wissenschaften ihre Stimme gegen sie erhoben, als ob sie, auch in dieser Beziehung, verderblich wäre, dadurch, daß sie [die Jugend insbesondere] von den gründlichen Wissenschaften abziehe, sie als entbehrlich darstelle u. s. w.

Es wäre freilich vortrefflich, wenn auch die Gelehrten gewisser Fächer in den Rang der privilegirten Klassen treten könnten, und von Staats wegen festgesetzt würde, es soll in keinem Zweig des Wissens ein Fortschritt oder gar eine Umwandlung stattfinden. So weit ist es bis jetzt, wenigstens allgemein, noch nicht gekommen, wird auch wohl nie dahin kommen. Es ist keine Wissenschaft, die an sich in Entgegensetzung mit der Philosophie wäre, vielmehr sind alle eben durch sie und in ihr eins. Es ist also immer nur die Wissenschaft, wie sie in irgend eines Menschen Kopf existirt; und ist diese mit der Wissenschaft aller Wissenschaften im Widerstreit, desto schlimmer für sie! Warum ist denn die Geometrie seit langen Zeiten im ungestörten Besitz ihrer Lehrsätze und im ruhigen Fortschreiten?

Ich weiß, daß nichts so sehr wie das gründliche Studium der Philosophie geschickt ist, Achtung für die Wissenschaft einzuflößen, obgleich diese Achtung für die Wissenschaft nicht immer eben eine Achtung für die Wissenschaften seyn mag, wie sie jetzt sind; und wenn denn nun auch diejenigen, welche in der Philosophie eine Idee der Wahrheit erlangt haben, von dem grund- und bodenlosen und unzusammenhängenden Wesen, das ihnen in andern Fächern unter jenem Namen angeboten wird, sich hinweg wenden und das Tiefere, das Begründetere, Zusammenhängendere suchen, so ist ja dieß reiner Gewinn für die Wissenschaft selbst.

Daß diejenigen, die noch frisch, ohne vorgefaßte Meinungen, mit dem ersten noch unverfälschten Sinn für Wahrheit zu den Wissenschaften kommen, vor jeder Lust eines Zweifels an dem, was bisher gegolten, oder selbst der Gewißheit der Ungültigkeit sorgfältig bewahrt und wie geistige Mumien einbalsamirt werden sollen, dafür habe ich wenigstens keinen Sinn.

Um nur in die andern Wissenschaften eindringen zu können, müssen sie die Idee der Wahrheit aus der Philosophie empfangen haben, und gewiß wird jeder mit desto größerem Interesse zu einer Wissenschaft kommen, je mehr Ideen er zu ihr bringt; wie ich selbst während der Zeit, daß ich hier gelehrt habe, einen allgemeineren Eifer für alle Theile der Naturwissenschaft durch die Wirkung der Philosophie habe aufleben sehen.

[Die Philosophie ist ihrer Natur nach zum Umfassenden, zum Allgemeinen hinstrebend. Wenn nun im einzelnen Menschen oder im Ganzen eines Geschlechts sich mit dem universellen Geist höherer Wissenschaftlichkeit und der Erleuchtung durch Ideen die lebendigste und mannichfaltigste Erkenntniß des Einzelnen verbindet, so entsteht jenes erfreuliche Gleichmaß der Bildung, woraus nur das Gesunde, Gerade, Tüchtige in aller Art von Wissenschaft und Handlung erwachsen kann. Wenn aber freilich in einem gegebenen wissenschaftlichen Zustand dem Trieb zu Umfassendem und Allgemeinen, der etwa durch Philosophie aufgeregt wird, weder die Fülle klassischer Bildung noch die einer

wahren, auf Naturanschauung gegründeten Erfahrung das Gleichgewicht hält, so ist unvermeidlich, daß das Ganze nach der Einen Seite sich neigend, früher oder später überstürze, an welch' traurigem Fall dann aber nicht die Philosophie Schuld ist, sondern die Schwäche oder der Mangel desjenigen, das ihr gegenüberstehen soll, und mit welchem zusammen sie allein den vollendeten Organismus der Bildung darzustellen vermag].

Die von dem Schaden, welchen Philosophie bei der Jugend stiftet, so viel zu sagen wissen, befinden sich in einem von beiden folgenden Fällen. Entweder haben sie sich wirklich die Wissenschaft dieser Philosophie verschafft oder nicht. In der Regel ist das Letzte der Fall: wie können sie also urtheilen? Oder das Erste: so verdanken sie selbst dem Studium der Philosophie den Nutzen, einzusehen, daß sie keinen Nutzen habe; wie man von Sokrates zu sagen pflegt, er habe seinem Wissen wenigstens so viel verdankt, zu wissen, daß er nichts wisse; diesen Nutzen sollten sie doch auch andern zu Theil werden lassen und nicht verlangen, daß man ihnen aufs Wort glaube, da die eigne Erfahrung doch ohnehin einen stärkeren Eindruck machen wird als ihre Versicherung; davon nichts zu sagen, daß ohne jene Kenntniß für die Jugend auch ihre scharfsinnige Polemik gegen diese Philosophie unverständlich und ihre Anspielungen dagegen, so grob sie übrigens seyn mögen, verloren waren.

Der gewöhnliche Trost, den sie bei der Fruchtlosigkeit ihrer Warnungen und Vermahnungen sich selbst und untereinander geben, ist dann der: daß es mit der Philosophie doch keinen langen Bestand haben werde, daß sie nur die Sache einer Mode sey, die aber, wie noch immer geschehen, zu ihrer Zeit auch vorbeigehen werde, daß ja ohnehin alle Augenblicke neue Philosophien entstehen, und was dergleichen mehr ist.

Was das Erste betrifft, so befinden sie sich ganz in dem Fall des Bauern, der an einen tiefen Strom kommend, ihn nur vom Regen geschwellt meint und wartet, bis er ablaufen wird.

Rusticus expectat, dum defluat amnis; at ille
Labitur et labetur in omne volubilis aevum.

Was das Letzte betrifft, den schnellen Wechsel der Philosophien, so sind sie wirklich nicht im Stande zu beurtheilen, ob das, was sie so nennen, wirklich verschiedene Philosophien sind. Die scheinbaren Veränderungen der Philosophie existiren nur für die Unwissenden. Sie gehen entweder jene überhaupt nicht an, indem es allerdings und eben auch jetzt Bestrebungen genug gibt, die sich für philosophische ausgeben, in denen aber keine Spur davon anzutreffen ist; allein eben um das, was sich Philosophie nennt, ohne es zu seyn, von der Philosophie abzuscheiden, muß ja untersucht, und weil die, die jetzt jung sind, künftig doch auch untersuchen sollen, Philosophie studirt werden. Oder sie sind Verwandlungen, die einen wirklichen Bezug auf Philosophie haben, so sind es Metamorphosen ihrer Form. Ihr Wesen ist unwandelbar dasselbe, seit dem ersten, der es ausgesprochen hat; aber sie ist eine lebendige Wissenschaft, und es gibt einen philosophischen Kunsttrieb, wie es einen poetischen gibt.

Wenn noch Umgestaltungen in der Philosophie stattfinden, so ist dieß Beweis, daß sie ihre letzte Form und absolute Gestalt noch nicht gewonnen hat. Es gibt untergeordnetere und höhere, es gibt einseitigere und umfassendere Formen: jede sogenannte neue Philosophie muß aber einen neuen Schritt in der Form gethan haben. Daß die Erscheinungen sich drängen, ist begreiflich, weil die vorhergehende unmittelbarer den Sinn schärft, den Trieb entzündet. Selbst aber auch, wenn die Philosophie in der absoluten Form wird dargestellt seyn — und war sie es denn noch nicht, soweit dieß überhaupt möglich ist? — wird es niemand verwehrt seyn, sie wieder in besondere Formen zu fassen. Die Philosophen haben das ganz eigenthümlich voraus, daß sie in ihrer Wissenschaft ebenso einig als die Mathematiker sind (alle waren es, die überhaupt dafür gelten konnten), und daß doch jeder gleich original seyn kann, was jene nicht können. Die andern Wissenschaften könnten sich Glück wünschen, wenn erst bei ihnen jener Wechsel der Formen ernstlicher einträte. Um die absolute Form zu gewinnen, muß sich der Geist in allen versuchen, dieß ist das allgemeine Gesetz jeder freien Bildung.

Mit der Nachrede, daß die Philosophie eine bloße Sache der Mode sey, kann es auch nicht so ernstlich gemeint seyn. Die sie vorbringen, würden gerade darum sich nur um so leichter damit vertragen. Wenn sie nicht ganz nach der Mode seyn wollen, so wollen sie doch auch nicht ganz altmodisch seyn, und wenn sie nur hie und da etwas, und wär' es bloß ein Wort, von der neueren oder neuesten Philosophie erhaschen können, verschmähen sie es ja doch nicht, sich damit auszuschmücken. Wär' es wirklich nur eine Sache der Mode, wie sie vorgeben, und demnach ebenso leicht, als es ist, einen Kleiderschnitt oder Hut mit dem andern zu verwechseln, auch ein System der Medicin, der Theologie u. s. w. nach den neuesten Grundsätzen aufzustellen, so würden sie gewiß nicht säumen es zu thun. Es muß also doch mit der Philosophie seine ganz eigenthümlichen Schwierigkeiten haben.

Sechste Vorlesung.

Ueber das Studium der Philosophie insbesondere.

Wenn das Wissen überhaupt an sich selbst Zweck ist, so muß dieß noch vielmehr und im vorzüglichsten Sinne von demjenigen Wissen gelten, in welchem alles andere eins, und welches die Seele und das Leben von ihm ist.

Kann Philosophie erlernt, kann sie überhaupt durch Uebung, durch Fleiß erworben werden; oder ist sie ein angeborenes Vermögen, ein freies Geschenk und durch Schickung verliehen? Daß sie als solche nicht gelernt werden könne, ist in dem Vorhergehenden schon enthalten. Nur die Kenntniß von ihren besondern Formen läßt sich auf diesem Wege erlangen. Jene soll aber, bei dem Studium der Philosophie, außer der Ausbildung des nicht zu erwerbenden Vermögens, das Absolute zu fassen, mit beabsichtigt werden. Wenn gesagt wird, daß Philosophie nicht gelernt werden könne, so ist die Meinung nicht, daß deßwegen nun jeder sie ohne Uebung besitze, und daß man etwa ebenso von Natur philosophiren könne, als man sich von Natur besinnen oder Gedanken verbinden kann. Die meisten derjenigen, welche gegenwärtig in der Philosophie urtheilen oder gar sich einfallen lassen eigne Systeme auf die Bahn zu bringen, könnten sich von diesem Dünkel schon durch die Kenntniß des zuvor Gewesenen sattsam heilen. Es würde dann seltener geschehen, was so sehr gewöhnlich ist: daß man zu Irrthümern, die man schon abgelegt hat, durch seichtere Gründe, als welche man selbst

dafür zu haben glaubte, bekehrt werden soll; seltener, daß jemand sich überredete, mit ein paar Wortformeln den Geist der Philosophie zu beschwören und die großen Gegenstände derselben zu fassen.

Das, was von der Philosophie, nicht zwar eigentlich gelernt, aber doch durch Unterricht geübt werden kann, ist die Kunstseite dieser Wissenschaft, oder was man allgemein Dialektik nennen kann. Ohne dialektische Kunst ist keine wissenschaftliche Philosophie! Schon ihre Absicht, alles als eins darzustellen und in Formen, die ursprünglich dem Reflex angehören, dennoch das Urwissen auszudrücken, ist Beweis davon. Es ist dieses Verhältniß der Speculation zur Reflexion, worauf alle Dialektik beruht.

Aber eben dieses Princip der Antinomie des Absoluten und der bloß endlichen Formen, so wie daß in der Philosophie Kunst und Produktion so wenig als Form und Stoff in der Poesie getrennt seyn können, beweist, daß auch die Dialektik eine Seite hat, von welcher sie nicht gelernt werden kann, und daß sie nicht minder, wie das, was man, der ursprünglichen Bedeutung des Worts gemäß, die Poesie in der Philosophie nennen könnte, auf dem produktiven Vermögen beruht [1].

Von dem innern Wesen des Absoluten, welches die ewige In-Eins-Bildung des Allgemeinen und Besondern selbst ist, ist in der erscheinenden Welt ein Ausfluß in der Vernunft und der Einbildungskraft, welche beide ein und dasselbige sind, nur jene im Idealen, diese im Realen. Mögen diejenigen, denen nichts als ein dürrer und unfruchtbarer Verstand zu Theil geworden ist, sich durch ihre Verwunderung schadlos halten, daß man zur Philosophie Einbildungskraft fordere. Statt desjenigen, was allein so genannt werden kann, ist ihnen nur die lebhafte Ideenassociation, die das Denken erschwert, oder die falsche Imagination als eine regellose Reproduktion sinnlicher Bilder bekannt. Jedes wahre durch Einbildungskraft geschaffene Kunstwerk ist die Auflösung des gleichen Widerspruchs mit dem, der in den Ideen vereinigt dargestellt ist. Der bloß reflektirende Verstand begreift nur einfache Reihen und die Idee, als Synthesis von Entgegengesetzten, als Widerspruch.

[1] Produktivität des Geistes also erste Bedingung und zwar aller ächten Wissenschaft überhaupt, aber fürnehmlich der Wissenschaft alles Wissens.

Das produktive Vermögen läßt sich, wo es ist, bilden, erhöhen und ins Unendliche durch sich selbst potenziiren: es läßt sich im Gegentheil auch im Keim ersticken oder wenigstens in der Entwicklung hemmen. Wenn es daher eine Anweisung über das Studium der Philosophie geben kann, so muß diese mehr negativer Art seyn. Man kann den Sinn für Ideen nicht schaffen, wo er nicht ist; man kann aber verhindern, daß er nicht erdrückt oder falsch geleitet werde.

Der Trieb und die Begierde, das Wesen der Dinge zu erforschen, ist den Menschen allgemein so tief eingepflanzt, daß sie auch das Halbe, das Falsche mit Eifer ergreifen, wenn es nur den Schein und einige Hoffnung gibt, daß es sie zu dieser Erkenntniß führe. Anders begreift man nicht, wie bei einem im Ganzen recht ernstlichen Ernst die oberflächlichsten Versuche in der Philosophie Theilnahme erregen konnten, wenn sie nur in irgend einer Richtung Gewißheit versprachen.

Der Verstand, den die Unphilosophie den gesunden nennt, da er nur der gemeine ist, verlangt gleichsam die baare und klingende Münze der Wahrheit und sucht sie sich ohne Rücksicht auf das Unzureichende seiner Mittel zu verschaffen. In die Philosophie übergreifend, erzeugt er die Ungeheuer einer rohen dogmatischen Philosophie, die mit dem Bedingten das Unbedingte zu ermessen, das Endliche zum Unendlichen auszudehnen sucht. Die Art zu schließen, welche in dem Gebiet des Abhängigen von dem einen zum andern reicht, soll ihm hier über die Kluft vom Abgeleiteten zum Absoluten helfen. — In der Regel versteigt er sich nicht einmal so weit, sondern bleibt unmittelbar bei dem, was er seine Thatsachen nennt, stehen. Die bescheidenste Philosophie in dieser Richtung ist die, welche allgemein zwar die Erfahrung als die einzige oder Hauptquelle realer Erkenntniß ausgibt, übrigens aber von den Ideen zuläßt, daß sie vielleicht Realität haben, die ihnen nur für unser Wissen gänzlich fehle. Man kann wohl sagen, daß eine solche Philosophie studiren schlimmer ist, als überhaupt keine kennen. Eben über die Thatsachen des Bewußtseyns zu etwas, was an sich selbst absolut wäre, hinaus zu kommen, ist die ursprüngliche Absicht aller Philosophie: diese Thatsachen-Erzählung dafür auszugeben, würde denen, die es pflegen,

nicht einmal eingekommen seyn, wäre nicht wahre Philosophie vorausgegangen [1].

Der bloße Zweifel an der gemeinen und endlichen Ansicht der Dinge ist ebenso wenig Philosophie; es muß zum kategorischen Wissen der Nichtigkeit desselben kommen, und dieses negative Wissen muß der positiven Anschauung der Absolutheit gleich werden, wenn es sich auch nur zum ächten Skepticismus erheben soll.

Ganz zu den empirischen Versuchen in der Philosophie gehört auch, was man insgemein Logik nennt. Wenn diese eine Wissenschaft der Form, gleichsam die reine Kunstlehre der Philosophie seyn sollte, so müßte sie das seyn, was wir oben unter dem Namen der Dialektik charakterisirt haben. Eine solche existirt noch nicht. Sollte sie eine reine Darstellung der Formen der Endlichkeit in ihrer Beziehung aufs Absolute seyn, so müßte sie wissenschaftlicher Skepticismus seyn: dafür kann auch Kants transscendentale Logik nicht gehalten werden. Versteht man aber unter Logik eine rein formale, sich den Inhalt oder die Materie des Wissens entgegensetzende Wissenschaft, so wäre diese an sich eine der Philosophie direkt entgegengesetzte Scienz, da diese eben auf die absolute Einheit der Form und des Wesens geht oder — inwiefern sie den Stoff in empirischer Bedeutung als das Concrete von sich absondert — eben die absolute Realität, die zugleich absolute Idealität ist, darstellt. Sie ist demnach eine ganz empirische Doktrin, welche die Gesetze des gemeinen Verstandes als absolute aufstellt, z. B. daß von zwei contradiktorisch entgegengesetzten Begriffen jedem Wesen nur einer zukomme, was in der Sphäre der Endlichkeit seine vollkommene Richtigkeit hat, nicht aber in der Speculation, die nur in der Gleichsetzung Entgegengesetzter ihren Anfang hat. Auf gleiche Weise stellt sie Gesetze des Verstandesgebrauchs in seinen verschiedenen Funktionen als Urtheilen, Eintheilen, Schließen auf. Aber wie? Ganz empirisch, ohne ihre Nothwendigkeit zu beweisen, wegen der sie an die Erfahrung verweist, z. B. daß mit vier Begriffen zu schließen, oder in einer Eintheilung

[1] Vergl. Einleitung in die Philosophie der Mythologie, II. Abth., B. 1, S. 300. D. H.

Glieder sich entgegenzusetzen, die in anderer Beziehung nicht wieder etwas Gemeinschaftliches haben, eine Ungereimtheit erzeuge.

Gesetzt aber, die Logik ließe sich darauf ein, diese Gesetze aus speculativen Gründen als nothwendige für dieß reflektirte Erkennen zu beweisen, so wäre sie alsdann keine absolute Wissenschaft mehr, sondern eine besondere Potenz in dem allgemeinen System der Vernunftwissenschaft. Auf die vorausgesetzte Absolutheit der Logik gründet sich ganz die sogenannte Kritik der reinen Vernunft, welche diese nur in der Unterordnung unter den Verstand kennt[1]. In dieser [Unterordnung] wird die Vernunft als das Vermögen zu schließen erklärt, da sie vielmehr eine absolute Erkenntnißart ist, wie die durch Schluß eine durchaus bedingte. Wäre keine andere Erkenntniß des Absoluten als die durch Vernunftschlüsse, und keine andere Vernunft als die in der Form des Verstandes, so müßten wir allerdings auf alle unmittelbare und kategorische Erkenntniß des Unbedingten und Uebersinnlichen, wie Kant lehrt, Verzicht thun.

Solch ein großer Mißgriff, als es Kant vorgestellt hat, ist es nach diesem nicht, daß man der natürlichen Trockenheit der Logik durch anthropologische und psychologische Vorkenntnisse abzuhelfen gewußt hat, welches vielmehr ein recht gesundes Gefühl von dem Werth der ersten voraussetzt, wie auch alle, welche die Philosophie in Logik setzen, gleichsam eine angeborne Hinneigung zur Psychologie haben.

Was übrigens von dieser sogenannten Wissenschaft an sich selbst zu halten sey, begreift sich aus dem Vorhergehenden von selbst. Sie beruht auf der angenommenen Entgegensetzung der Seele und des Leibes, und man kann leicht urtheilen, was bei Nachforschungen über etwas, das gar nicht existirt, nämlich eine dem Leib entgegengesetzte Seele, herauskommen kann. Alle wahre Wissenschaft des Menschen kann nur in der wesentlichen und absoluten Einheit der Seele und des Leibes, d. h. in der Idee des Menschen, also überhaupt nicht in dem wirklichen und empirischen Menschen, der von dieser [von der Idee] nur eine relative Erscheinung ist, gesucht werden.

[1] Vergl. Ueber die Construktion in der Philosophie, oben S. 135. D. H.

Eigentlich müßte von der Psychologie bei der Physik die Rede seyn, die nun ihrerseits mit dem gleichen Grunde das bloß Leibliche betrachtet und die Materie und die Natur für todt annimmt. Die wahre Naturwissenschaft kann ebensowenig aus dieser Trennung, sondern ihrerseits ebenso nur aus der Identität der Seele und des Leibes aller Dinge [d. h. aus der Idee] hervorgehen [denn was in allen Dingen der Natur lebt, ist ebenso nur die Idee, wie das, was in der Seele lebt]: so daß zwischen Physik und Psychologie kein realer Gegensatz denkbar ist. Selbst aber wenn man diesen zugeben wollte, würde man doch von der Psychologie so wenig als etwa von der Physik in derselben Entgegensetzung begreifen, wie sie an die Stelle der Philosophie gesetzt werden könnte.

Da die Psychologie die Seele nicht in der Idee, sondern der Erscheinungsweise nach und allein im Gegensatz gegen dasjenige kennt, womit sie in jener eins ist, so hat sie die nothwendige Tendenz, alles im Menschen einem Causalzusammenhang unterzuordnen, nichts zuzugeben, was unmittelbar aus dem Absoluten oder Wesen selbst käme, und hiemit alles Hohe und Ungemeine herabzuwürdigen, [um besonders jene Vorstellung ganz zur Reife zu bringen, nach welcher in dem Menschen nichts auf göttliche Art entsteht. Alles, was gegen die Philosophie als Erkenntniß und Wissenschaft des Absoluten so insgemein vorgebracht wird, stammt aus dieser Seelenlehre her, und dieselbe Anwendung läßt sich von ihr auf die Religion, auf die Kunst, auf die Tugend machen]. Die großen Thaten [und Charaktere] der vergangenen Zeit [in dem herrlichen Leben der alten Welt] erscheinen, unter das psychologische Messer genommen, als das natürliche Resultat einiger ganz begreiflichen Motive. Die Ideen der Philosophie erklären sich aus mehreren sehr groben psychologischen Täuschungen. Die Werke der alten großen Meister der Kunst erscheinen als das natürliche Spiel einiger besondern Gemüthskräfte, und wenn z. B. Shakespeare ein großer Dichter ist, so ist es wegen seiner vortrefflichen Kenntniß des menschlichen Herzens und seiner äußerst feinen Psychologie. Ein Hauptresultat dieser Lehre ist das allgemeine Applanirungssystem der Kräfte, [der Sansculottismus]. Wozu soll es doch etwas wie Einbildungskraft, Genie u. s. w. geben? Im

Grunde sind doch alle einander gleich, und was man mit jenen Worten bezeichnet, ist doch nur das Uebergewicht der einen Seelenkraft über die andere, und insofern eine Krankheit, eine Abnormität, [eigentlich nur eine Art des Wahnsinns, in der noch Methode ist], statt daß bei den vernünftigen, ordentlichen, nüchternen Menschen alles in behaglichem Gleichgewicht und darum in vollkommener Gesundheit ist.

Eine bloß empirische, auf Thatsachen beruhende, ebenso wie eine bloß analytische und formale Philosophie, kann überhaupt nicht zum Wissen bilden; eine einseitige Philosophie wenigstens nicht zum absoluten Wissen, da sie vielmehr für alle Gegenstände desselben nur einen eingeschränkten Gesichtspunkt bestimmt.

Die Möglichkeit einer zwar speculativen, aber übrigens beschränkten Philosophie ist dadurch gegeben, daß, weil alles in allem wiederkehrt und auf allen möglichen Stufen dieselbe Identität nur unter verschiedenen Gestalten sich wiederholt, diese an einem untergeordneten Punkt der Reflexion aufgefaßt und in der besondern Form, in der sie auf diesem erscheint, zum Princip der bsoluten Wissenschaft gemacht werden kann. Die Philosophie, die aus einem solchen Princip hervorgeht, ist speculativ, weil es nur der Abstraktion von der Beschränktheit der Auffassung und des Denkens der besondern Identität in der Absolutheit bedarf, um sich zu dem rein und schlechthin Allgemeinen zu erheben; sie ist einseitig, inwiefern sie dieß nicht thut und von dem Ganzen ein nach diesem Gesichtspunkt verzogenes und verschobenes Bild entwirft.

Die neuere Welt ist allgemein die Welt der Gegensätze, und wenn in der alten, aller einzelnen Regungen ungeachtet, doch im Ganzen das Unendliche mit dem Endlichen unter einer gemeinschaftlichen Hülle vereinigt liegt, so hat der Geist der späteren Zeit zuerst diese Hülle gesprengt und jenes in absoluter Entgegensetzung mit diesem erscheinen lassen. Von der unbestimmbar größeren Bahn, welche dieser durch das Schicksal vorgezeichnet ist, übersehen wir nur einen so kleinen Theil, daß uns der Gegensatz leicht als das Wesentliche und die Einheit, in die er sich aufzulösen bestimmt ist, jederzeit nur als einzelne Erscheinung auffallen kann. Dennoch ist gewiß, daß diese höhere Einheit, welche

der gleichsam aus der unendlichen Flucht zurückgerufene Begriff mit dem Endlichen darstellen wird, gegen die gewissermaßen bewußtlos und noch vor der Trennung vorhandene Identität der alten Welt sich im Ganzen wiederum ebenso wie das Kunstwerk zu dem organischen Werk der Natur verhalten wird. Hiermit sey es übrigens wie es wolle, so ist offenbar, daß in der neueren Welt Mittel-Erscheinungen nothwendig sind, in denen der reine Gegensatz hervortritt: es ist nothwendig sogar, daß dieser in der Wissenschaft wie in der Kunst unter den verschiedensten Formen immer wiederkehre, bevor er sich zur wahrhaft absoluten Identität verklärt hat.

Der Dualismus, als eine nicht nur überhaupt, sondern auch in seiner Wiederkehr nothwendige Erscheinung der neueren Welt, muß also das Uebergewicht durchaus auf seiner Seite haben, wie denn die in einzelnen Individuen durchgebrochene Identität fast für nichts gerechnet werden kann, da diese ja von ihrer Zeit ausgestoßen und verbannt, von der Nachwelt nur als merkwürdige Beispiele des Irrthums begriffen worden sind.

Da in dem Verhältniß, in welchem die großen Objektivitäten der Staatsverfassungen und selbst des allgemeinen religiösen Vereins verschwanden, sich das göttliche Princip von der Welt zurückzog, so konnte in dem Aeußeren der Natur nichts als der reine entseelte Leib des Endlichen zurückbleiben, das Licht hatte sich ganz nach innen gewandt und die Entgegensetzung des Subjektiven und Objektiven mußte ihren höchsten Gipfel erreichen. Wenn man von Spinoza absieht, so ist seit Cartesius, in welchem die Entzweiung sich wissenschaftlich bestimmt ausgesprochen hatte [1], bis auf diese Zeit keine ihr entgegengesetzte Erscheinung, da auch Leibniz seine Lehre in einer Form aussprach, die der Dualismus sich wieder aneignen konnte. Durch diese Zerreißung der Idee hatte auch das Unendliche seine Bedeutung verloren [die für die Vernunft] und diejenige, die es hatte, war ebenso wie jene Entgegensetzung selbst eine bloß subjektive. Diese Subjektivität vollkommen bis zur gänzlichen Verneinung der Realität des Absoluten geltend zu machen, war der erste Schritt, der zur Wiederherstellung der Philosophie

[1] Vgl. Ueber das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie ꝛc., oben S. 116 und Ueber das Wesen der philos. Kritik, S. 15. D. H.

geschehen konnte und durch die sogenannte kritische Philosophie wirklich geschehen ist. Der Idealismus der Wissenschaftslehre hat nachher diese Richtung der Philosophie vollendet. Der Dualismus nämlich ist auch in dem letztern unaufgehoben zurückgeblieben. Aber das Unendliche oder Absolute im Sinn des Dogmatismus ist bestimmter und mit der letzten Wurzel von Realität, die es in jenem hatte, aufgehoben worden. Als das An-sich mußte es ein absolut-Objektives schlechthin außer dem Ich seyn. Dieß ist undenkbar, indem ja eben dieses außer-dem-Ich-Setzen wieder ein Setzen für das Ich und demnach auch im Ich ist[1]. Dieses ist der ewige und unauflösliche Cirkel der Reflexion, der durch die Wissenschaftslehre aufs vollkommenste dargestellt ist. Die Idee des Absoluten ist in die Subjektivität, die sie der Richtung der spätern Philosophie zufolge nothwendig hatte, und aus welcher sie nur durch einen sich selbst mißverstehenden Dogmatismus scheinbar gesetzt worden war, dadurch restituirt, daß sie als eine bloß im Handeln und für das Handeln stattfindende Realität anerkannt ist, und man muß demnach den Idealismus in dieser Form als die vollkommen ausgesprochene, zum Bewußtseyn ihrer selbst gekommene Philosophie der neuern Welt betrachten.

Im Cartesius, welcher ihr die erste Richtung auf die Subjektivität durch das cogito ergo sum gab, und dessen Einleitung der Philosophie (in seinen Meditationen) mit den späteren Begründungen derselben im Idealismus in der That ganz gleichlautend ist, konnten sich die Richtungen noch nicht rein gesondert darstellen, die Subjektivität von der Objektivität nicht vollkommen geschieden erscheinen. Aber seine eigentliche Absicht, seine wahre Vorstellung von Gott, Welt, Seele hat er deutlicher als durch seine Philosophie, über welche man ihn wegen des Ruhens auf dem ontologischen Beweis der Realität Gottes, dieses Restes ächter Philosophie, noch mißverstehen konnte, in seiner Physik ausgesprochen. Merkwürdig muß es allgemein erscheinen, daß durch denselbigen Geist, in welchem der Dualismus der Philosophie sich entschieden ausbildete, die mechanische Physik in der neueren Welt zuerst die Gestalt des Systems annahm. Mit dem umfassenden Geist des

[1] Vgl. Ueber das Verhältniß der Naturphilosophie ꝛc. oben S. 110. D. H.

Carteſius ließe ſich die Annihilation der Natur, welcher ſich der Idealismus in der oben angegebenen Geſtalt rühmt, ebenſo wahr und faktiſch machen, als ſie es in ſeiner Phyſik wirklich war. Es kann nämlich für die Speculation nicht den geringſten Unterſchied machen, ob die Natur in ihrer empiriſchen Geſtalt, im realen Sinn oder im idealen wirklich iſt. Es iſt völlig gleichgültig, ob die einzelnen wirklichen Dinge auf die Weiſe wirklich ſind, wie ſie ein grober Empirismus ſich denkt, oder ob ſie nur als Affektionen und Beſtimmungen eines jeden Ich, als der abſoluten Subſtanz, dieſem aber wirklich und real inhäriren.

Die wahre Vernichtung der Natur iſt allerdings die, ſie zu einem Ganzen abſoluter Qualitäten, Beſchränktheiten und Affektionen zu machen, welche gleichſam für ideale Atomen gelten können. Im Uebrigen bedarf es keines Beweiſes, daß eine Philoſophie, die irgend einen Gegenſatz zurückläßt und nicht wahrhaft die abſolute Harmonie hergeſtellt hat, auch nicht zum abſoluten Wiſſen durchgedrungen ſey und noch weniger dazu bilden könne.

Die Aufgabe, die ſich jeder ſetzen muß, unmittelbar, wie er zur Philoſophie gelangt, iſt: die Eine wahrhaft abſolute Erkenntniß, die ihrer Natur nach auch eine Erkenntniß des Abſoluten iſt, bis zur Totalität und bis zum vollkommnen Begreifen des Allen in Einem zu verfolgen. Die Philoſophie öffnet in dem Abſoluten und der Entfernung aller Gegenſätze, wodurch dieſes ſelbſt wieder, es ſey auf ſubjektive oder objektive Weiſe, in eine Beſchränktheit verwandelt worden iſt, nicht nur überhaupt das Reich der Ideen, ſondern auch den wahren Urquell aller Erkenntniß der Natur, welche von jenen ſelbſt nur das Werkzeug iſt.

Ich habe die letzte Beſtimmung der neuern Welt ſchon im Vorhergehenden ausgeſprochen, eine höhere, wahrhaft alles begreifende, Einheit darzuſtellen; ſie gilt ebenſo ſehr für die Wiſſenſchaft als für die Kunſt, und eben damit jene ſey, müſſen alle Gegenſätze ſich entzweien.

Bisher war von innern Gegenſätzen in der Philoſophie ſelbſt die Rede, ich werde noch einiger äußeren erwähnen müſſen, welche ihr Einſeitigkeit, falſche Richtung der Zeit und unvollkommene Begriffe gegeben haben.

Siebente Vorlesung.

Ueber einige äußere Gegensätze der Philosophie, vornämlich den der positiven Wissenschaften.

Als ein äußerer Gegensatz der Philosophie ist der schon früher angeführte von Wissen und Handeln, in seiner Anwendung auf jene, zu betrachten. Dieser ist keineswegs ein solcher, der in dem Geist der modernen Kultur überhaupt gegründet wäre, er ist ein Produkt der neuesten Zeit, ein unmittelbarer Sprößling der wohlbekannten Aufklärerei. Dieser Richtung zufolge gibt es eigentlich nur eine praktische und keine theoretische Philosophie. Wie Kant, nachdem er in der theoretischen Philosophie die Idee Gottes, der Ewigkeit der Seele u. s. w. zu bloßen Ideen gemacht hatte, diesen dagegen in der sittlichen Gesinnung eine Art von Beglaubigung zu geben suchte, so spricht sich in jenen Bestrebungen nur die endlich glückliche Erreichung der vollkommenen Befreiung von Ideen aus, für welche eine angebliche Sittlichkeit das Aequivalent seyn soll.

Sittlichkeit ist Gottähnliche Gesinnung, Erhebung über die Bestimmung durch das Concrete ins Reich des schlechthin Allgemeinen. Philosophie ist gleiche Erhebung, und darum mit der Sittlichkeit innig eins, nicht durch Unterordnung, sondern durch wesentliche und innere Gleichheit.[1] Es ist nur Eine Welt, welche so, wie sie im Absoluten

[1] Man vergl. Ueber das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt, oben S. 122. D. H.

ist, jedes in seiner Art und Weise abzubilden strebt, das Wissen als Wissen, das Handeln als Händeln. Die Welt des letzten ist daher in sich ebenso absolut als die des ersten, und die Moral eine nicht minder speculative Wissenschaft als die theoretische Philosophie. Jede besondere Pflicht entspricht einer besondern Idee und ist eine Welt für sich, wie jede Gattung in der Natur ihr Urbild hat, dem sie so viel möglich ähnlich zu seyn trachtet. Die Moral kann daher so wenig als Philosophie ohne Construktion gedacht werden. Ich weiß, daß eine Sittenlehre in diesem Sinne noch nicht existirt, aber die Principien und Elemente einer solchen liegen in der hergestellten Absolutheit der Philosophie.

Die Sittlichkeit wird in der allgemeinen Freiheit objektivirt, und diese ist selbst nur gleichsam die öffentliche Sittlichkeit. Die Construktion dieser sittlichen Organisation ist eine ganz gleiche Aufgabe mit der Construktion der Natur und ruht auf speculativen Ideen. Der Zerfall der äußern und innern sittlichen Einheit müßte sich durch den Zerfall der Philosophie und die Auflösung der Ideen ausdrücken. Solange es aber nur die sichtbare Ohnmacht ist, welche die Sache des gemeinen Verstandes, da er in seiner natürlichen Gestalt nicht mehr erscheinen kann, unter dem erborgten Namen der Sittlichkeit führt, ist dieser kraftlose Chor nur die nothwendige, der Schwachheit zugegebene Begleitung des energischen Rhythmus der Zeit.

Die Sittlichkeit, nachdem der Begriff derselben lange genug bloß negativ gewesen, in ihren positiven Formen zu offenbaren, wird ein Werk der Philosophie seyn. Die Scheu vor der Speculation, das angebliche Forteilen vom bloß Theoretischen zum Praktischen, bewirkt im Handeln nothwendig die gleiche Flachheit wie im Wissen. Das Studium einer streng theoretischen Philosophie macht uns am unmittelbarsten mit Ideen vertraut, und nur Ideen geben dem Handeln Nachdruck und sittliche Bedeutung.

Ich erwähne noch eines andern äußeren Gegensatzes, den die Philosophie gefunden hat, des der Religion. Nicht in dem Sinn, in welchem zu anderer Zeit Vernunft und Glauben im Widerstreit vorgestellt

wurden, sondern in einem, neueren Ursprungs, nach welchem Religion als reine Anschauung des Unendlichen, und Philosophie, welche als Wissenschaft nothwendig aus der Identität derselben herausgeht, entgegengesetzt werden. Wir suchen vorerst, uns diesen Gegensatz verständlich zu machen, um nachher zu finden, worauf es mit ihm abgesehen sey.

Daß die Philosophie ihrem Wesen nach ganz in der Absolutheit ist und auf keine Weise aus ihr herausgeht, ist eine vielfach ausgesprochene Behauptung. Sie kennt vom Unendlichen zum Endlichen keinen Uebergang, und beruht ganz auf der Möglichkeit, die Besonderheit in der Absolutheit und diese in jener zu begreifen, welches der Grund der Lehre von den Ideen ist. „Aber eben daß der Philosoph die Besonderheit in der Absolutheit darstellt und nicht unmittelbar wie von Natur jene in dieser und diese in jener anschaut, setzt schon eine vorhergegangene Differenziirung und ein Herausgehen aus der Identität voraus." Nach dieser näheren Bestimmung würde der höchste Zustand des Geistes in Bezug auf das Absolute ein so viel möglich bewußtloses Brüten oder ein Stand der gänzlichen Unschuld seyn müssen, in welchem jenes Anschauen sich sogar selbst nicht als Religion begriffe, weil damit schon Reflexion und ein Heraustreten aus der Identität gesetzt wäre.

Nachdem also die Philosophie die Idee des Absoluten hergestellt, von der Beschränkung der Subjektivität befreit und in objektiven Formen, soweit ihr dieß verstattet ist, darzustellen versucht hat, ist jenes als ein neues und gleichsam das letzte Mittel der Subjektivirung ergriffen worden, die Wissenschaft zu verachten, weil diese allgemeingültig, der Formlosigkeit entgegengesetzt, und mit Einem Wort, weil sie Wissenschaft ist. Es ist nicht zu verwundern, daß in einem Zeitalter, wo ein bestimmter Dilettantismus sich fast über alle Gegenstände verbreitet hat, auch das Heiligste ihm nicht entgehen konnte, und diese Art des Nichtkönnens oder Nichtwollens sich in die Religion zurückzieht, um den höheren Anforderungen zu entgehen.

Preis denen, die das Wesen der Religion neu verkündet, mit Leben und Energie dargestellt und ihre Unabhängigkeit von Moral und Philosophie behauptet haben! Wenn sie wollen, daß Religion nicht durch

Philosophie erlangt werde, so müssen sie mit dem gleichen Grunde wollen, daß Religion nicht die Philosophie geben oder an ihre Stelle treten könne. Was unabhängig von allem objektiven Vermögen erreicht werden kann, ist jene Harmonie mit sich selbst, die zur innern Schönheit wird; aber diese auch objektiv, es sey in Wissenschaft oder Kunst, darzustellen, ist eine von jener bloß subjektiven Genialität sehr verschiedene Aufgabe. Die daher ihr an sich löbliches Bestreben nach jener Harmonie oder wohl gar nur das lebhaft gefühlte Bedürfniß derselben für das Vermögen halten, sie auch äußerlich zu offenbaren, werden ohne die höhere Bedingung mehr nur die Sehnsucht nach Poesie und Philosophie, als sie selbst, ausdrücken, in beiden auf das Formlose wirken, in der Philosophie das System verrufen, das sie, gleicherweise, zu machen und als Symbolik zu verstehen unfähig sind.

Auch Poesie also und Philosophie, welche eine andere Art des Dilettantismus entgegensetzt, sind sich darin gleich, daß zu beiden ein aus sich selbst erzeugtes, ursprünglich ausgebornes Bild der Welt erfordert wird. Der größere Theil hält sich mit einem bloß socialen Bild der Welt zur Kunst hinlänglich ausgerüstet und fähig die ewigen Ideen derselben auszudrücken: immer noch der bessere im Vergleich mit jenen, die ohne die geringste Erfahrung der Welt, mit der Einfalt der Kinder, trübselig dichten. Der Empirismus ist in der Poesie ebensowohl und allgemeiner als in der Philosophie herrschend. Diejenigen, die auch etwa zufälligerweise in Erfahrung gebracht, daß alle Kunst von der Anschauung der Natur und des Universum aus und in sie zurückkehre, halten dieser Vorstellung zufolge die einzelnen Erscheinungen oder überhaupt Besonderheiten für die Natur, und meinen, die ihr eingeborne Poesie aufs vollkommenste zu fassen, indem sie jene zu Allegorien von Empfindungen und Gemüthszuständen machen, womit denn, wie leicht zu sehen, dem Empirismus und der Subjektivität, beiden ihr höchstes Recht widerfährt.

In der obersten Wissenschaft ist alles eins und ursprünglich verknüpft, Natur und Gott, Wissenschaft und Kunst, Religion und Poesie, und wenn sie in sich alle Gegensätze aufhebt, steht sie auch mit nichts

anderem nach außen in wahrhafter oder anderer Entgegensetzung, als welche die Unwissenschaftlichkeit, der Empirismus, oder eine oberflächliche Liebhaberei, ohne Gestalt und Ernst, machen mögen.

Die Philosophie ist unmittelbare Darstellung und Wissenschaft des Urwissens selbst, aber sie ist es nur ideal, nicht real. Könnte die Intelligenz, in Einem Akt des Wissens, das absolute Ganze, als ein in allen Theilen vollendetes System real begreifen, so hörte sie eben damit auf endlich zu seyn, sie begriffe Alles wirklich als Eines, aber sie begriffe eben deßwegen Nichts als Bestimmtes.

Die reale Darstellung des Urwissens ist alles andere Wissen, von jenem durch das Element des Concreten geschieden aber in diesem herrscht auch die Absonderung und Trennung, und es kann nie in dem Individuum real eins werden, sondern allein in der Gattung, und auch in dieser nur für eine intellektuelle Anschauung, die den unendlichen Fortschritt als Gegenwart erblickt.

Nun ist aber allgemein einzusehen, daß das reel-Werden einer Idee in beständigem Fortschritt, so daß zwar nie das Einzelne, aber doch das Ganze ihr angemessen ist, sich als Geschichte ausdrücke. Geschichte ist weder das rein Verstandes-Gesetzmäßige, dem Begriff Unterworfene, noch das rein Gesetzlose, sondern was, mit dem Schein der Freiheit im Einzelnen, Nothwendigkeit im Ganzen verbindet. Das wirkliche Wissen, da es successive Offenbarung des Urwissens ist, hat demnach nothwendig eine historische Seite, und inwiefern alle Geschichte auf die Realisirung eines äußern Organismus als Ausdrucks von Ideen geht, hat die Wissenschaft auch das nothwendige Streben, sich eine objektive Erscheinung und äußere Existenz [einen äußern Organismus] zu geben.

Diese äußere Erscheinung kann nur der Abdruck des innern Organismus des Urwissens selbst, und also der Philosophie seyn, nur daß sie getrennt darstellt, was in jenem, und ebenso in dieser, eines ist.

Wir haben demnach vorerst den innern Typus der Philosophie von dem gemeinschaftlichen Quell der Form und des Stoffes abzuleiten, um jenem gemäß die Form eines äußern Organismus, in welchem das Wissen wahrhaft objektiv wird, zu bestimmen.

Die reine Absolutheit für sich ist nothwendig auch reine Identität, aber die absolute Form dieser Identität ist: sich selbst auf ewige Weise Subjekt und Objekt zu seyn; dieses können wir als bereits bewiesen voraussetzen. Nicht das Subjektive oder Objektive in diesem ewigen Erkenntnißakt, als solches, ist die Absolutheit, sondern das, was von beiden das gleiche Wesen ist, und was eben deßwegen durch keine Differenz getrübt wird. Dieselbe identische Wesenheit ist in dem, was wir die objektive Seite jenes absoluten Producirens nennen können, als Idealität in die Realität, und in dem, was die subjektive, als Realität in die Idealität gebildet, so daß in jeder von beiden die gleiche Subjekt-Objektivität, und in der absoluten Form auch das ganze Wesen des Absoluten gesetzt ist[1].

Bezeichnen wir diese zwei Seiten als zwei Einheiten, so ist das Absolute an sich weder die eine noch die andere dieser Einheiten, denn es selbst ist ja eben nur die Identität, das gleiche Wesen einer jeden auch selbst nicht bloß die Indifferenz und dadurch beides, und demnach sind beide im Absoluten, obwohl auf eine nicht unterschiedene Weise, da in beiden der Form und dem Wesen nach dasselbige ist.

Wird nun das Absolute als dasjenige aufgefaßt, was an sich reine Identität, aber als diese zugleich das nothwendige Wesen der beiden Einheiten ist, so haben wir damit den absoluten Indifferenzpunkt der Form und des Wesens aufgefaßt, denjenigen, von dem alle Wissenschaft und Erkenntniß ausfließt[2].

Jede der beiden Einheiten ist in der Absolutheit, was die andere ist. Aber so nothwendig die wesentliche Einheit beider der Charakter der Absolutheit selbst ist, so nothwendig ist es, daß beide in der Nicht-Absolutheit als Nicht-eines und verschieden erscheinen. Denn gesetzt in der Erscheinung würde nur die eine unterschieden, so wäre diese auch *als* die eine im Absoluten; demnach als ausschließend die entgegengesetzte, und sonach selbst als nicht absolut; welches gegen die Voraussetzung ist.

Beide differenziiren sich also für die Erscheinung nothwendig, wie sich das absolute Leben der Weltkörper durch zwei relativ-verschiedene

[1] Vergl. Ueber die Construktion in der Philosophie, oben S. 136. D. H.
[2] a. a. O., S. 131. D. H.

Brennpunkte ausdrückt. Die Form, die in der Absolutheit mit dem Wesen eines und es selbst war, wird als Form unterschieden. In der ersten als Einbildung der ewigen Einheit in die Vielheit, der Unendlichkeit in die Endlichkeit. Dieses ist die Form der Natur, welche, wie sie erscheint, jederzeit nur ein Moment oder Durchgangspunkt in dem ewigen Akt der Einbildung der Identität in die Differenz ist. Rein für sich betrachtet ist sie die Einheit, wodurch sich die Dinge oder Ideen von der Identität als ihrem Centro entfernen und in sich selbst sind. Die Naturseite ist also an sich selbst nur die eine Seite aller Dinge.

Die Form der andern Einheit wird als Einbildung der Vielheit in die Einheit, der Endlichkeit in die Unendlichkeit unterschieden und ist die der idealen oder geistigen Welt. Diese rein für sich betrachtet ist die Einheit, wodurch die Dinge in die Identität als ihr Centrum zurückgehen und im Unendlichen sind, wie sie durch die erste in sich selbst sind.

Die Philosophie betrachtet die beiden Einheiten nur in der Absolutheit, und demnach auch nur in ideeller, nicht reeller Entgegensetzung. Ihr nothwendiger Typus ist: den absoluten Centralpunkt gleicherweise in den beiden relativen und hinwiederum diese in jenem darzustellen, und diese Grundform, welche im Ganzen ihrer Wissenschaft herrschend ist, wiederholt sich nothwendig auch im Einzelnen.

Dieser innere Organismus des Urwissens und der Philosophie ist es nun auch, welcher in dem äußeren Ganzen der Wissenschaften sich ausdrücken und durch Trennung und Verbindung derselben zu einem Körper construiren muß.

Alles Objektivwerden des Wissens geschieht nur durch Handeln, welches selbst wieder sich äußerlich durch ideale Produkte ausdrückt. Das allgemeinste derselben ist der Staat, der, wie schon früher bemerkt wurde, nach dem Urbild der Ideenwelt geformt ist. Aber eben weil der Staat selbst nur ein objektiv gewordenes Wissen ist, begreift er nothwendig in sich wieder einen äußern Organismus für das Wissen als solches, gleichsam einen ideellen und geistigen Staat: die Wissenschaften aber, insofern sie durch oder in Bezug auf den Staat Objektivität erlangen, heißen positive Wissenschaften. Der Uebergang in

die Objektivität setzt nothwendig die allgemeine Trennung der Wissenschaften als besonderer, da sie nur im Urwissen eins sind. Aber der äußere Schematismus ihrer Trennung und ihrer Vereinigung muß doch wieder nach dem Bild des innern Typus der Philosophie entworfen seyn. Nun beruht dieser vorzüglich auf drei Punkten, dem absoluten Indifferenzpunkt, in welchem reale und ideale Welt als eins erblickt werden, und den zwei nur relativ oder ideell entgegengesetzten, wovon der eine der im Realen ausgedrückte absolute und das Centrum der realen Welt, der andere der im Idealen ausgedrückte absolute und das Centrum der idealen Welt ist. Es wird also auch der äußere Organismus des Wissens vorzüglich auf drei voneinander geschiedenen und doch äußerlich verbundenen Wissenschaften beruhen.

Die erste, welche den absoluten Indifferenzpunkt objektiv darstellt, wird die unmittelbare Wissenschaft des absoluten und göttlichen Wesens, demnach die Theologie, seyn.

Von den beiden andern wird diejenige, welche die reelle Seite der Philosophie für sich nimmt und diese äußerlich repräsentirt, die Wissenschaft der Natur, und insofern diese nicht nur überhaupt sich in der des Organismus concentrirt, sondern auch, wie nachher näher gezeigt werden soll, nur in der Beziehung auf denselben positiv seyn kann, die Wissenschaft des Organismus, also die Medicin, seyn.

Die, welche die ideelle Seite der Philosophie in sich getrennt objektivirt, wird allgemein die Wissenschaft der Geschichte, und inwiefern das vorzüglichste Werk der letzten die Bildung der Rechtsverfassung ist, die Wissenschaft des Rechts, oder die Jurisprudenz, seyn.

Insofern die Wissenschaften durch den Staat und in ihm eine wirklich objektive Existenz erlangen, eine Macht werden, heißen die Verbindungen für jede derselben insbesondere Facultäten. Um von den Verhältnissen derselben untereinander das Nöthige zu bemerken, besonders da Kant in der Schrift: Streit der Facultäten, diese Frage nach sehr einseitigen Gesichtspunkten betrachtet zu haben scheint, so ist offenbar, daß die Theologie, als diejenige, in welcher das Innerste der Philosophie objektivirt ist, die erste und oberste seyn müsse: insofern

das Ideale die höhere Potenz des Realen ist, folgt, daß die juridische Fakultät der medicinischen vorangehe. Was aber die philosophische betrifft, so ist meine Behauptung, daß es überhaupt keine solche gebe noch geben könne, und der ganz einfache Beweis dafür ist: daß das, was alles ist, eben deßwegen nichts insbesondere seyn kann [sowie daß Philosophie nur freier Verein].

Es ist die Philosophie selbst, welche in den drei positiven Wissenschaften objektiv wird, aber sie wird durch keine einzelne derselben in ihrer Totalität objektiv. Die wahre Objektivität der Philosophie in ihrer Totalität ist nur die Kunst; es könnte also auf jeden Fall keine philosophische, sondern nur eine Facultät der Künste geben. Allein die Künste können nie eine äußere Macht und ebensowenig durch den Staat privilegirt als beschränkt seyn. [Dieß ist nur mit den drei ersten Wissenschaften der Fall. Nur der Philosophie ist der Staat unbedingte Freiheit schuldig, er wollte sie denn ganz vernichten, welches das größte Unglück der übrigen Wissenschaften seyn würde]. Es gibt also nur freie Verbindungen für die Kunst: und dieß war auch auf den älteren Universitäten der Sinn der jetzt sogenannten philosophischen Facultät, welche Collegium Artium hieß, wie die Mitglieder desselben Artisten. Diese Verschiedenheit der philosophischen Facultät von den übrigen hat sich bis jetzt noch darin erhalten, daß jene nicht wie diese privilegirte, dagegen auch in Staatspflicht genommene Lehrer (Doctores), sondern Meister (Magistros) der freien Künste creirt.

Man könnte sich über die aufgestellte Behauptung auch darauf berufen, daß, wo philosophische Falkultäten sich nicht, ihrer ersten Bestimmung gemäß, als freie Vereinigungen für die Kunst betrachtet haben, und der besondere Geist der Innung in ihnen herrschend war, sie im Ganzen und Einzelnen Carricatur und Gegenstand des allgemeinen Spottes wurden, da sie ihrem Beruf nach billig die höchste und allgemeinste Achtung genießen sollten.

Daß Theologie und Jurisprudenz eine positive Seite haben, wird allgemein angenommen; verwickelter ist es, dieselbe für die Naturwissenschaft aufzuzeigen. Die Natur ist eine geschlossene in sich ruhende

Objektivwerdung des Urwissens; ihr Gesetz ist die Endlichkeit wie das der Geschichte die Unendlichkeit. Hier kann also das Historische des Wissens nicht in den Gegenstand an und für sich, sondern nur in das Subjekt fallen: die Natur handelt immer in ihrer Integrität und mit offenbarer Nothwendigkeit, und inwiefern ein einzelnes Handeln oder eine Begebenheit als solche in ihr gesetzt werden soll, muß es durch die Bestimmung des Subjekts geschehen. Ein solches Bestimmen der Natur zum Handeln, unter gewissen Bedingungen mit Ausschluß anderer, ist, was Experiment heißt. Dieses also gibt der Naturlehre eine historische Seite, da es eine veranstaltete Begebenheit ist, von welcher, wer sie veranstaltet, den Zeugen macht. Aber auch in diesem Sinne hat die Naturwissenschaft doch nicht jene äußere Existenz wie z. B. die Rechtsgelehrsamkeit; sie wird daher zu den positiven nur insofern gezählt, als das Wissen in ihr zur äußern und öffentlichen Pflicht wird. Dieses ist allein in der Medicin der Fall.

Damit haben wir den ganzen Körper der positiven Wissenschaften in seinem Gegensatz gegen Philosophie und den Widerstreit des absoluten und historischen Wissens in seiner ganzen Ausdehnung. Was im Allgemeinen über die Behandlung aller besondern Fächer im Geist der Ein- und Allheit gesagt wurde, wird erst jetzt die Probe der Ausführbarkeit bestehen und seiner Möglichkeit nach gerechtfertigt werden müssen.

Achte Vorlesung.

Ueber die historische Construktion des Christenthums.

Die realen Wissenschaften überhaupt können von der absoluten als der idealen allein durch das historische Element geschieden oder besondere seyn. Aber die Theologie hat außer dieser allgemeinen Beziehung auf die Geschichte noch eine, die ihr ganz eigenthümlich ist und zu ihrem Wesen insbesondere gehört.

Da sie als das wahre Centrum des Objektivwerdens der Philosophie vorzugsweise in speculativen Ideen ist, so ist sie überhaupt die höchste Syntheſe des philosophischen und historischen Wissens; und als solche sie darzustellen, ist der Hauptzweck folgender Betrachtungen.

Ich gründe die historische Beziehung der Theologie nicht allein darauf: daß der erste Ursprung der Religion überhaupt so wie jeder andern Erkenntniß und Cultur allein aus dem Unterricht höherer Naturen begreiflich ist, alle Religion also in ihrem ersten Daseyn schon Ueberlieferung war; denn was die sonst gangbaren empirischen Erklärungsarten betrifft, deren einige die erste Idee von Gott oder Göttern aus Furcht, aus Dankbarkeit oder andern Gemüthsbewegungen, andere durch eine schlaue Erfindung der ersten Gesetzgeber entstehen lassen, so begreifen jene die Idee Gottes überhaupt nur als die psychologische Erscheinung, so wie diese weder erklären, wie nur überhaupt jemand zuerst den Gedanken gefaßt, sich zum Gesetzgeber eines Volkes zu machen, noch wie er Religion insbesondere als Schreckmittel zu brauchen sich einfallen

lassen konnte, ohne zuvor die Idee derselben aus einer andern Quelle zu haben. Unter der Menge falscher und ideenloser Versuche der letzten Zeit stehen die sogenannten Geschichten der Menschheit oben an, welche ihre Vorstellungen von dem ersten Zustand unsers Geschlechts von den aus Reisebeschreibungen compilirten Zügen der Rohheit wilder Völker hernehmen, welche daher auch in ihnen die vornehmste Rolle spielen. Es gibt keinen Zustand der Barbarei, der nicht aus einer untergegangenen Cultur herstammte. Den künftigen Bemühungen der Erdgeschichte ist es vorbehalten zu zeigen, wie auch jene in einem Zustand der Wildheit lebenden Völker nur von dem Zusammenhang mit der übrigen Welt durch Revolutionen losgerissene und zum Theil zersprengte Völkerschaften sind, die der Verbindung und der schon erworbenen Mittel der Cultur beraubt in den gegenwärtigen Zustand zurücksanken. Ich halte den Zustand der Cultur durchaus für den ersten des Menschengeschlechts, und die erste Gründung der Staaten, der Wissenschaften, der Religion und der Künste für gleichzeitig oder vielmehr für eins, so daß dieß alles nicht wahrhaft gesondert, sondern in der vollkommensten Durchdringung war, wie es einst in der letzten Vollendung wieder seyn wird.

Auch darauf gründet sich die historische Beziehung der Theologie nicht allein, daß die besondern Formen des Christenthums, in welchen die Religion unter uns existirt, nur geschichtlich erkannt werden können.

Die absolute Beziehung ist, daß in dem Christenthum das Universum überhaupt als Geschichte, als moralisches Reich, angeschaut wird, und daß diese allgemeine Anschauung den Grundcharakter desselben ausmacht. Vollkommen können wir dieß nur im Gegensatz gegen die Religion hauptsächlich des griechischen Alterthums einsehen. Wenn ich der noch älteren, vorzüglich der Indischen nicht erwähne, so ist es, weil sie in dieser Beziehung keinen Gegensatz bildet, ohne deßwegen, nach meiner Meinung, die Einheit zu seyn. Die Ansicht von dieser hier vollständig mitzutheilen, erlauben die nothwendigen Schranken dieser Untersuchung nicht, wir werden sie daher nur beiläufig aussprechen oder berühren können. Die Mythologie der Grjechen war eine geschlossene

Welt von Symbolen der Ideen, welche real nur als Götter angeschaut werden können. Reine Begrenzung von der einen und ungetheilte Absolutheit von der andern Seite ist das bestimmende Gesetz jeder einzelnen Göttergestalt, eben so wie der Götterwelt im Ganzen. Das Unendliche wurde nur im Endlichen angeschaut und auf diese Weise selbst der Endlichkeit untergeordnet. Die Götter waren Wesen einer höhern Natur, bleibende unwandelbare Gestalten. Ganz anders ist das Verhältniß einer Religion, die auf das Unendliche unmittelbar an sich selbst geht, in welcher das Endliche nicht als Symbol des Unendlichen, zugleich um seiner selbst willen, sondern nur als Allegorie des ersten und in der gänzlichen Unterordnung unter dasselbe gedacht wird. Das Ganze, worin die Ideen einer solchen Religion objektiv werden, ist nothwendig selbst ein Unendliches, keine nach allen Seiten vollendete und begrenzte Welt: die Gestalten nicht bleibend, sondern erscheinend, nicht ewige Naturwesen, sondern historische Gestalten, in denen sich das Göttliche nur vorübergehend offenbaret, und deren flüchtige Erscheinung allein durch den Glauben festgehalten werden kann, niemals aber in eine absolute Gegenwart verwandelt wird.

Da, wo das Unendliche selbst endlich werden kann, kann es auch Vielheit werden; es ist Polytheismus möglich: da, wo es durch das Endliche nur bedeutet wird, bleibt es nothwendig eins, und es ist kein Polytheismus als ein Zugleichseyn göttlicher Gestalten möglich. Er entspringt durch Synthese der Absolutheit mit der Begrenzung, so daß in derselben weder die Absolutheit der Form nach noch die Begrenzung aufgehoben wird. In einer Religion wie das Christenthum kann diese nicht von der Natur hergenommen werden, da sie das Endliche überhaupt nicht als Symbol des Unendlichen und in unabhängiger Bedeutung begreift. Sie kann also nur von dem, was in die Zeit fällt, demnach der Geschichte hergenommen seyn, und darum ist das Christenthum seinem innersten Geist nach und im höchsten Sinne historisch. Jeder besondere Moment der Zeit ist Offenbarung einer besonderen Seite Gottes, in deren jeder er absolut ist, was die griechische Religion als ein Zumal hatte, hat das Christenthum als ein Nacheinander wenn

gleich die Zeit der Sonderung der Erscheinungen und mit ihr der Gestaltung noch nicht gekommen ist.

Es ist schon früher angedeutet worden, daß sich Natur und Geschichte überhaupt als die reale und ideale Einheit verhalten; aber ebenso verhält sich die Religion der griechischen Welt zu der christlichen, in welcher das Göttliche aufgehört hat sich in der Natur zu offenbaren und nur in der Geschichte erkennbar ist. Die Natur ist allgemein die Sphäre des in-sich selbst-Seyns der Dinge, in der diese, kraft der Einbildung des Unendlichen in ihr Endliches, als Symbole der Ideen zugleich ein von ihrer Bedeutung unabhängiges Leben haben. Gott wird daher in der Natur gleichsam exoterisch, das Ideale erscheint durch ein anderes als es selbst, durch ein Seyn; aber nur inwiefern dieses Seyn für das Wesen, das Symbol unabhängig von der Idee genommen wird, ist das Göttliche wahrhaft exoterisch, der Idee nach aber esoterisch. In der idealen Welt, also vornehmlich der Geschichte, legt das Göttliche die Hülle ab, sie ist das laut gewordene Mysterium des göttlichen Reiches.

Wie in den Sinnbildern der Natur lag in den griechischen Dichtungen die Intellektualwelt wie in einer Knospe verschlossen, verhüllt im Gegenstand und unausgesprochen im Subjekt. Das Christenthum dagegen ist das geoffenbarte Mysterium und, wie das Heidenthum seiner Natur nach exoterisch, ebenso seiner Natur nach esoterisch.

Mit dem Christenthum mußte sich eben deßwegen auch das ganze Verhältniß der Natur und der idealen Welt umkehren, und wie jene im Heidenthum das Offenbare war, dagegen diese als Mysterium zurücktrat, so mußte im Christenthum vielmehr, in dem Verhältniß als die ideelle Welt offenbar wurde, die Natur als Geheimniß zurücktreten. Den Griechen war die Natur unmittelbar und an sich selbst göttlich, weil auch ihre Götter nicht außer- und übernatürlich waren. Der neueren Welt war sie verschlossen, weil diese sie nicht an sich selbst, sondern als Gleichniß der unsichtbaren und geistigen Welt begriff. Die lebendigsten Erscheinungen der Natur, wie die der Elektricität und der Körper, wenn sie sich chemisch verändern, waren den Alten kaum bekannt, oder erweckten wenigstens unter ihnen nicht den allgemeinen

Enthusiasmus, mit dem sie in der neueren Welt aufgenommen wurden Die höchste Religiosität, die sich in dem christlichen Mysticismus ausdrückte, hielt das Geheimniß der Natur und das der Menschwerdung Gottes für eins und dasselbe.

Ich habe schon anderwärts (im System des transscendentalen Idealismus) gezeigt, daß wir überhaupt drei Perioden der Geschichte, die der Natur, des Schicksals und der Vorsehung, annehmen müssen. Diese drei Ideen drücken dieselbe Identität, aber auf verschiedene Weise aus. Auch das Schicksal ist Vorsehung, aber im Realen erkannt, wie die Vorsehung auch Schicksal ist, aber im Idealen angeschaut. Die ewige Nothwendigkeit offenbart sich, in der Zeit der Identität mit ihr, als Natur, wo der Widerstreit des Unendlichen und Endlichen noch im gemeinschaftlichen Keim des Endlichen verschlossen ruht. So in der Zeit der schönsten Blüthe der griechischen Religion und Poesie. Mit dem Abfall von ihr offenbart sie sich als Schicksal, indem sie in den wirklichen Widerstreit mit der Freiheit tritt. Dieß war das Ende der alten Welt, deren Geschichte eben deßwegen im Ganzen genommen als die tragische Periode betrachtet werden kann. Die neue Welt beginnt mit einem allgemeinen Sündenfall, einem Abbrechen des Menschen von der Natur. Nicht die Hingabe an diese selbst ist die Sünde, sondern, solange sie ohne Bewußtseyn des Gegentheils ist, vielmehr das goldne Zeitalter. Das Bewußtseyn darüber hebt die Unschuld auf und fordert daher auch unmittelbar die Versöhnung und die freiwillige Unterwerfung, in der die Freiheit als besiegt und siegend zugleich aus dem Kampf hervorgeht. Diese bewußte Versöhnung, die an die Stelle der bewußtlosen Identität mit der Natur und an die der Entzweiung mit dem Schicksal tritt und auf einer höhern Stufe die Einheit wiederherstellt, ist in der Idee der Vorsehung ausgedrückt. Das Christenthum also leitet in der Geschichte jene Periode der Vorsehung ein, wie die in ihm herrschende Anschauung des Universum die Anschauung desselben als Geschichte und als einer Welt der Vorsehung ist.

[1] Vergl. Ueber das Verhältniß der Naturphilosophie überhaupt, oben S. 121. D. H.

Dieß ist die große historische Richtung des Christenthums: dieß der Grund, warum die Wissenschaft der Religion in ihm von der Geschichte unzertrennlich, ja mit ihr völlig eins seyn muß. Jene Syntheſe mit der Geschichte, ohne welche Theologie selbst nicht gedacht werden kann, fordert aber hinwiederum zu ihrer Bedingung die höhere christliche Ansicht der Geschichte.

Der Gegensatz, der insgemein zwischen Historie und Philosophie gemacht wird, besteht nur, solange die Geschichte als eine Reihe zufälliger Begebenheiten oder als bloß empirische Nothwendigkeit begriffen wird: das Erste ist die ganz gemeine Ansicht, über die sich die andere zu erheben meint, da sie ihr an Beschränkung gleich ist. Auch die Geschichte kommt aus einer ewigen Einheit und hat ihre Wurzel ebenso im Absoluten wie die Natur oder irgend ein anderer Gegenstand des Wissens. Die Zufälligkeit der Begebenheiten und Handlungen findet der gemeine Verstand vorzüglich durch die Zufälligkeit der Individuen begründet. Ich frage dagegen: was ist denn dieses oder jenes Individuum anders als eben das, welches diese oder jene bestimmte Handlung ausgeführt hat; einen andern Begriff gibt es von ihm nicht: war also die Handlung nothwendig, so war es auch das Individuum. Was selbst von einem noch untergeordneten Standpunkt allein als frei und demnach objektiv zufällig in allem Handeln erscheinen kann, ist bloß, daß das Individuum von dem, was vorherbestimmt und nothwendig ist, dieses Bestimmte gerade zu *seiner* That macht: übrigens aber, und was den Erfolg betrifft, ist es, im Guten wie im Bösen, Werkzeug der absoluten Nothwendigkeit.

Die empirische Nothwendigkeit ist nichts anderes als eine Art, die Zufälligkeit durch ein Zurückschieben der Nothwendigkeit ins Unendliche zu verlängern. Wenn wir diese Art der Nothwendigkeit in der Natur nur für die Erscheinung gelten lassen, wie vielmehr in der Geschichte? Wer, von höherem Sinn, wird sich bereden, daß Begebenheiten, wie die Ausbildung des Christenthums, die Völkerwanderung, die Kreuzzüge und so viele andere große Ereignisse, ihren wahren Grund in den empirischen Ursachen gehabt haben, die man gewöhnlich dafür

ausgibt? Und wenn diese wirklich obwalteten, so sind sie in dieser Beziehung wiederum nur die Werkzeuge einer ewigen Ordnung der Dinge.

Was von Geschichte überhaupt gilt, muß insbesondere von der der Religion gelten, nämlich daß sie in einer ewigen Nothwendigkeit gegründet und also eine Construktion derselben möglich sey, wodurch sie mit der Wissenschaft der Religion innigst eins und verbunden wird.

Die historische Construktion des Christenthums kann von keinem andern Punkt als der allgemeinen Ansicht ausgehen, daß das Universum überhaupt, und so auch in wiefern es Geschichte ist, nothwendig nach zwei Seiten differenziirt erscheine, und dieser Gegensatz, welchen die neuere Welt gegen die alte macht, ist für sich zureichend, das Wesen und alle besonderen Bestimmungen des Christenthums einzusehen.

Die alte Welt ist insofern wieder die Naturseite der Geschichte, als die in ihr herrschende Einheit oder Idee Seyn des Unendlichen im Endlichen ist. Der Schluß der alten Zeit und die Grenze einer neuen, deren herrschendes Princip das Unendliche war, konnte nur dadurch gemacht werden, daß das wahre Unendliche in das Endliche kam, nicht um dieses zu vergöttern, sondern um es in seiner eignen Person Gott zu opfern und dadurch zu versöhnen. Die erste Idee des Christenthums ist daher nothwendig der Menschgewordene Gott, Christus als Gipfel und Ende der alten Götterwelt. Auch er verendlicht in sich das Göttliche, aber er zieht nicht die Menschheit in ihrer Hoheit, sondern in ihrer Niedrigkeit an, und steht als eine von Ewigkeit zwar beschlossene, aber in der Zeit vergängliche Erscheinung da, als Grenze der beiden Welten; er selbst geht zurück ins Unsichtbare, und verheißt statt seiner nicht das ins Endliche kommende, im Endlichen bleibende Princip, sondern den Geist, das ideale Princip, welches vielmehr das Endliche zum Unendlichen zurückführt und als solches das Licht der neuen Welt ist.

An diese erste Idee knüpfen sich alle Bestimmungen des Christenthums. Die Einheit des Unendlichen und Endlichen objektiv durch eine Symbolik, wie die griechische Religion, darzustellen, ist seiner ideellen Richtung nach unmöglich. Alle Symbolik fällt ins Subjekt zurück,

und die nicht äußerlich, sondern bloß innerlich zu schauende Auflösung des Gegensatzes bleibt daher Mysterium, Geheimniß. Die durch alles hindurchgehende Antinomie des Göttlichen und Natürlichen hebt sich allein durch die subjektive Bestimmung auf, beide auf eine unbegreifliche Weise als eins zu denken. Eine solche subjektive Einheit drückt der Begriff des Wunders aus. Der Ursprung jeder Idee ist nach dieser Vorstellung ein Wunder, da sie in der Zeit entsteht, ohne ein Verhältniß zu ihr zu haben. Keine derselben kann auf zeitliche Weise entstehen, es ist das absolute, d. h. es ist Gott selbst, der sie offenbart, und darum der Begriff der Offenbarung ein schlechthin nothwendiger im Christenthum.

Eine Religion, die als Poesie in der Gattung lebt[1], bedarf so wenig einer historischen Grundlage, als die immer offene Natur ihrer bedarf. Wo das Göttliche nicht in bleibenden Gestalten lebt, sondern in flüchtigen Erscheinungen vorübergeht, bedarf es der Mittel, diese fest zu halten und durch Ueberlieferung zu verewigen. Außer den eigentlichen Mysterien der Religion gibt es nothwendig eine Mythologie, welche die exoterische Seite derselben ist, und die sich auf die Religion gründet, wie sich die Religion der ersten Art vielmehr umgekehrt auf die Mythologie gründete.

Die Ideen einer auf Anschauung des Unendlichen im Endlichen gerichteten Religion müssen vorzugsweise im Seyn ausgedrückt seyn, die Ideen der entgegengesetzten, in der alle Symbolik nur dem Subjekt angehört, können allein durch Handeln objektiv werden. Das ursprüngliche Symbol aller Anschauung Gottes in ihr ist die Geschichte, aber diese ist endlos, unermeßlich, sie muß also durch eins zugleich unendliche und doch begrenzte Erscheinung repräsentirt werden, die selbst nicht wieder real ist, wie der Staat, sondern ideal, und die Einheit aller im Geist bei der Getrenntheit im Einzelnen als unmittelbare Gegenwart darstellt. Diese symbolische Anschauung ist die Kirche als lebendiges Kunstwerk.

Wie nun die Handlung, welche die Einheit des Unendlichen und

[1] Vergl. oben S. 108. D. H.

Endlichen äußerlich ausdrückt, symbolisch heißen kann, so ist dieselbe, als innerlich, mystisch, und Mysticismus überhaupt eine subjektive Symbolik. Wenn die Aeußerungen dieser Anschauungsart fast zu jeder Zeit in der Kirche Widerspruch und zum Theil Verfolgung gefunden haben, so ist es, weil sie das Esoterische des Christenthums exoterisch zu machen suchten: nicht aber, als ob der innerste Geist dieser Religion ein anderer als der jener Anschauung wäre

Wenn man die Handlungen und Gebräuche der Kirche für objektiv symbolisch halten will, da ihre Bedeutung doch bloß mystisch gefaßt werden kann, so haben wenigstens diejenigen Ideen des Christenthums, die in den Dogmen symbolisirt wurden, in diesen nicht aufgehört von ganz speculativer Bedeutung zu seyn, da ihre Symbole kein von der Bedeutung unabhängiges Leben in sich selbst erlangt haben, wie die der griechischen Mythologie.

Versöhnung des von Gott abgefallenen Endlichen durch seine eigne Geburt in die Endlichkeit ist der erste Gedanke des Christenthums und die Vollendung seiner ganzen Ansicht des Universum und der Geschichte desselben in der Idee der Dreieinigkeit, welche eben deßwegen in ihm schlechthin nothwendig ist. Bekanntlich hat schon Lessing in der Schrift: Erziehung des Menschengeschlechts, die philosophische Bedeutung dieser Lehre zu enthüllen gesucht, und was er darüber gesagt hat, ist vielleicht das Speculativste, was er überhaupt geschrieben. Es fehlt aber seiner Ansicht noch an der Beziehung dieser Idee auf die Geschichte der Welt, welche darin liegt, daß der ewige, aus dem Wesen des Vaters aller Dinge geborene Sohn Gottes das Endliche selbst ist, wie es in der ewigen Anschauung Gottes ist, und welches als ein leidender und den Verhängnissen der Zeit untergeordneter Gott erscheint, der in dem Gipfel seiner Erscheinung, in Christo, die Welt der Endlichkeit schließt und die der Unendlichkeit oder der Herrschaft des Geistes eröffnet.

Wäre es für den gegenwärtigen Zweck verstattet, weiter in diese historische Construktion einzugehen, so würden wir auf die gleiche Weise

[1] Vergl. Ueber das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt, oben S. 118. D. H.

alle Gegensätze des Christenthums und Heidenthums, so wie die in jenem herrschenden Ideen und subjektiven Symbole der Ideen als nothwendige erkennen. Es genügt mir, im Allgemeinen die Möglichkeit davon gezeigt zu haben. Wenn das Christenthum nicht nur überhaupt, sondern auch in seinen vornehmsten Formen historisch nothwendig ist, und wir hiermit die höhere Ansicht der Geschichte selbst als eines Ausflusses der ewigen Nothwendigkeit verbinden: so ist darin auch die Möglichkeit gegeben, es historisch als eine göttliche und absolute Erscheinung zu begreifen, also die einer wahrhaft historischen Wissenschaft der Religion, oder der Theologie.

Neunte Vorlesung.

Ueber das Studium der Theologie.

Wenn ich es schwer finde von dem Studium der Theologie zu reden, so ist es, weil ich die Erkenntnißart und den ganzen Standpunkt, aus welchem ihre Wahrheiten gefaßt seyn wollen, als verloren und vergessen achten muß. Die sämmtlichen Lehren dieser Wissenschaft sind empirisch verstanden und als solche sowohl behauptet als bestritten worden. Auf diesem Boden aber sind sie überall nicht einheimisch und verlieren durchaus allen Sinn und Bedeutung.

Die Theologen behaupten, das Christenthum sey eine göttliche Offenbarung, die sie als eine Handlung Gottes in der Zeit vorstellen. Sie begeben sich also eben damit selbst auf den Standpunkt, von welchem aus betrachtet, es keine Frage seyn kann, ob das Christenthum seinem Ursprung nach natürlich erklärbar ist. Derjenige müßte die Geschichte und Bildung der Zeit seines Entstehens sehr wenig kennen, der sich diese Aufgabe nicht befriedigend lösen könnte. Man lese nur die Schriften der Gelehrten, in welchen der Keim des Christenthums nicht nur im Judenthum, sondern selbst in einem einzelnen religiösen Verein, der vor jenem existirte, nachgewiesen ist; ja man bedarf dessen nicht einmal, obgleich, um diesen Zusammenhang darzulegen, der Bericht des Josephus und die Spuren der christlichen Geschichtbücher selbst noch nicht einmal gehörig benutzt sind. Genug, Christus, als der Einzelne,

ist eine völlig begreifliche Person und es war eine absolute Nothwendigkeit, ihn als symbolische Person und in höherer Bedeutung zu fassen.

Will man die Ausbreitung des Christenthums als ein besonderes Werk der göttlichen Vorsehung betrachten? Man lerne die Zeit kennen, in der es seine ersten Eroberungen machte, um es als eine bloß einzelne Erscheinung des allgemeinen Geistes derselben zu erkennen. Nicht das Christenthum hat diesen erschaffen, sondern es selbst war nur eine vorahndende Anticipation desselben, das Erste, wodurch er ausgesprochen wurde. Das römische Reich war Jahrhunderte zuvor reif zum Christenthum, ehe Constantin das Kreuz zum Panier der neuen Weltherrschaft wählte; die vollste Befriedigung durch alles Aeußere führte die Sehnsucht nach dem Innern und Unsichtbaren herbei, ein zerfallendes Reich, dessen Macht bloß zeitlich war, der verlorne Muth zum Objektiven, das Unglück der Zeit mußten die allgemeine Empfänglichkeit für eine Religion schaffen, welche den Menschen an das Ideale zurückwies, Verleugnung lehrte und zum Glück machte.

Die christlichen Religionslehrer können keine ihrer historischen Behauptungen rechtfertigen, ohne zuvor die höhere Ansicht der Geschichte selbst, welche durch die Philosophie wie durch das Christenthum vorgeschrieben ist, zu der ihrigen gemacht zu haben. Sie haben lange genug mit dem Unglauben auf seinem eignen Boden gekämpft, anstatt diesen, als den Standpunkt, auf welchem er steht, selbst anzugreifen. Ihr habt, könnten sie den Naturalisten sagen, für die Betrachtungsweise, die ihr annehmt, vollkommen Recht, und unsere Ansicht schließt es ein, daß ihr auf euerm Standpunkt richtig urtheilet. Wir leugnen nur diesen selbst, oder lassen ihn als einen bloß untergeordneten gelten. Es ist derselbe Fall wie mit dem Empiriker, der dem Philosophen unwidersprechlich beweist, daß alles Wissen nur durch die äußere Nothwendigkeit der Eindrücke gesetzt ist.

Dasselbe Verhältniß findet ebenso in Ansehung aller Dogmen der Theologie statt. Von der Idee der Dreieinigkeit ist es klar, daß sie, nicht speculativ aufgefaßt, überhaupt ohne Sinn ist. Die Menschwerdung Gottes in Christo deuten die Theologen ebenso empirisch,

nämlich daß Gott in einem bestimmten Moment der Zeit menschliche Natur angenommen habe, wobei schlechterdings nichts zu denken seyn kann, da Gott ewig außer aller Zeit ist. Die Menschwerdung Gottes ist also eine Menschwerdung von Ewigkeit. Der Mensch Christus ist in der Erscheinung nur der Gipfel und insofern auch wieder der Anfang derselben, denn von ihm aus sollte sie dadurch sich fortsetzen, daß alle seine Nachfolger Glieder eines und desselben Leibes wären, von dem er das Haupt ist. Daß in Christo zuerst Gott wahrhaft objektiv geworden, zeugt die Geschichte; denn wer vor ihm hat das Unendliche auf solche Weise geoffenbaret?

Es möchte sich beweisen lassen, daß, soweit die historische Kenntniß nur immer zurückgeht, schon zwei bestimmt verschiedene Ströme von Religion und Poesie unterscheidbar sind: der eine, welcher, schon in der Indischen Religion der herrschende, das Intellektualsystem und den ältesten Idealismus überliefert hat, der andere, welcher die realistische Ansicht der Welt in sich faßte. Jener hat, nachdem er durch den ganzen Orient geflossen, im Christenthum sein bleibendes Beet gefunden, und mit dem für sich unfruchtbaren Boden des Occidents vermischt, die Geburten der späteren Welt erzeugt; der andere hat in der griechischen Mythologie durch Ergänzung mit der entgegengesetzten Einheit, dem Idealischen der Kunst, die höchste Schönheit geboren. Und will man die Regungen des entgegengesetzten Pols in der griechischen Bildung für nichts rechnen, die mystischen Elemente einer abgesonderten Art der Poesie, die Verwerfung der Mythologie und Verbannung der Dichter durch die Philosophen, vornämlich Plato, der in einer ganz fremden und entfernten Welt eine Prophezeihung des Christenthums ist?

Aber eben, daß das Christenthum schon vor und außer demselben existirt hat, beweist die Nothwendigkeit seiner Idee, und daß auch in dieser Beziehung keine absoluten Gegensätze existiren. Die christlichen Missionarien, die nach Indien kamen, glaubten den Bewohnern etwas Unerhörtes zu verkündigen, wenn sie lehrten, daß der Gott der Christen Mensch geworden sey. Jene waren darüber nicht verwundert, sie bestritten die Fleischwerdung Gottes in Christo keineswegs, und fanden

bloß seltsam, daß bei den Christen nur einmal geschehen sey, was sich bei ihnen oftmals und in steter Wiederholung zutrage. Man kann nicht leugnen, daß sie von ihrer Religion mehr Verstand gehabt haben, wie die christlichen Missionarien von der ihrigen.

Die historische Construktion des Christenthums kann wegen dieser Universalität seiner Idee nicht ohne die religiöse Construktion der ganzen Geschichte gedacht werden. Sie ist also ebensowenig mit dem, was man bisher allgemeine Religionsgeschichte genannt hat (obgleich von nichts weniger als Religion darin die Rede ist), als mit der partielleren Geschichte der christlichen Religion und Kirche zu vergleichen.

Eine solche Construktion ist schon an sich selbst nur der höhern Erkenntnißart möglich, welche sich über die empirische Verkettung der Dinge erhebt; sie ist also nicht ohne Philosophie, welche das wahre Organ der Theologie als Wissenschaft ist, worin die höchsten Ideen von dem göttlichen Wesen, der Natur als dem Werkzeug und der Geschichte als der Offenbarung Gottes objektiv werden. Es wird von selbst niemand die Behauptung der speculativen Bedeutung der vornehmsten Lehren der Theologie mit der Kantischen verwechseln, deren Hauptabsicht am Ende allein darauf geht, das Positive und Historische aus dem Christenthum gänzlich zu entfernen und zur reinen Vernunftreligion zu läutern. Die wahre Vernunftreligion ist, einzusehen, daß nur zwei Erscheinungen der Religion überhaupt sind, die wirkliche Naturreligion, welche nothwendig Polytheismus im Sinn der Griechen ist, und die, welche, ganz sittlich, Gott in der Geschichte anschaut[1]. In der Kantischen Läuterung ist auch keineswegs ein speculativer, sondern ein moralischer Sinn jener Lehren beabsichtigt, wodurch der empirische Standpunkt im Grunde nicht verlassen, auch die Wahrheit derselben nicht an sich, sondern allein in der subjektiven Beziehung möglicher Motive der Sittlichkeit angenommen wird.

Wie der Dogmatismus in der Philosophie ist der gleiche in der Theologie ein Versetzen dessen, was nur absolut erkannt werden kann,

[1] Man vergl. die Aeußerung in der Philosophie der Offenbarung, II. Abth., Bd. 3, S. 141. D. H.

auf den empirischen Gesichtspunkt des Verstandes. Kant hat weder den einen noch den andern in der Wurzel angegriffen, da er nichts Positives an ihre Stelle zu setzen wußte. Insbesondere nach seinem Vorschlag beim Volksunterricht die Bibel moralisch auslegen, hieße nur die empirische Erscheinung des Christenthums zu Zwecken, die ohne Mißdeutung gar nicht erreicht werden können, gebrauchen, aber nicht sich über dieselbe zur Idee erheben.

Die ersten Bücher der Geschichte und Lehre des Christenthums sind selbst nichts als auch eine besondere, noch dazu unvollkommene, Erscheinung desselben; seine Idee ist nicht in diesen Büchern zu suchen, deren Werth erst nach dem Maß bestimmt werden muß, in welchem sie jene ausdrücken und ihr angemessen sind. Schon in dem Geiste des Heidenbekehrers Paulus ist das Christenthum etwas anderes geworden, als es in dem des ersten Stifters war: nicht bei der einzelnen Zeit sollen wir stehen bleiben, die nur willkürlich angenommen werden kann, sondern seine ganze Geschichte und die Welt, die es geschaffen, vor Augen haben.

Zu den Operationen der neuern Aufklärerei, welche in Bezug auf das Christenthum eher die Ausklärerei heißen könnte, gehört allerdings auch das Vorgeben, es, wie man sagt, auf seinen ursprünglichen Sinn, seine erste Einfachheit zurückzuführen, in welcher Gestalt sie es auch das Urchristenthum nennen. Man sollte denken, die christlichen Religionslehrer müßten es den späteren Zeiten Dank wissen, daß sie aus dem dürftigen Inhalt der ersten Religionsbücher so viel speculativen Stoff gezogen und diesen zu einem System ausgebildet haben. Bequemer mag es freilich seyn, von dem scholastischen Wust der alten Dogmatik zu reden, dagegen populäre Dogmatiken zu schreiben und sich mit der Sylbenstecherei und Worterklärung zu beschäftigen, als das Christenthum und seine Lehren in universeller Beziehung zu fassen. Man kann sich indessen nicht des Gedankens erwehren, welch ein Hinderniß der Vollendung die sogenannten biblischen Bücher für dasselbe gewesen sind, die an ächt religiösem Gehalt keine Vergleichung mit so vielen andern der früheren und späteren Zeit, vornämlich den Indischen, auch nur von ferne aushalten.

Man hat dem Gedanken der Hierarchie, dem Volk diese Bücher zu entziehen, eine bloß politische Absicht untergelegt: er möchte wohl den tieferen Grund haben, daß das Christenthum als eine lebendige Religion, nicht als eine Vergangenheit, sondern als eine ewige Gegenwart fortdaure, wie auch die Wunder der Kirche nicht aufhörten, welche der Protestantismus, auch darin inconsequent, nur als vor Zeiten geschehen zuläßt. Eigentlich waren es diese Bücher, die als Urkunden, deren bloß die Geschichtforschung, nicht aber der Glaube bedarf, beständig von neuem das empirische Christenthum an die Stelle der Idee gesetzt haben, welche unabhängig von ihnen bestehen kann, und lauter durch die ganze Geschichte der neuen Welt in Vergleich mit der alten als durch jene verkündet wird, wo sie noch sehr unentwickelt liegt.

Der Geist der neuen Zeit geht mit sichtbarer Consequenz auf Vernichtung aller bloß endlichen Formen, und es ist Religion, ihn auch hierin zu erkennen. Nach diesem Gesetz mußte der Zustand eines allgemeinen und öffentlichen Lebens, den die Religion im Christenthum mehr oder weniger erreicht hatte, vergänglich seyn, da er nur einen Theil der Absichten des Weltgeistes realisirt darstellte. Der Protestantismus entstand, und war auch zur Zeit seines Ursprungs eine neue Zurückführung des Geistes zum Unsinnlichen, obgleich dieses bloß negative Bestreben, außerdem daß es die Stetigkeit in der Entwickelung des Christenthums aufhob, nie eine positive Vereinigung und eine äußere symbolische Erscheinung derselben, als Kirche, schaffen konnte. An die Stelle der lebendigen Auktorität trat die andere todter in ausgestorbenen Sprachen geschriebener Bücher, und da diese ihrer Natur nach nicht bindend seyn konnte, eine viel unwürdigere Sklaverei, die Abhängigkeit von Symbolen, die ein bloß menschliches Ansehen für sich hatten. Es war nothwendig, daß der Protestantismus, da er seinem Begriff nach antiuniversell ist, wieder in Sekten zerfiel, und daß der Unglaube sich an die einzelnen Formen und die empirische Erscheinung heftete, da die ganze Religion an diese gewiesen war.

Nicht geistreich aber ungläubig, nicht fromm und doch auch nicht witzig und frivol, ähnlich den Unseligen, wie sie Dante im Vorgrund

der Hölle existiren läßt, die weder rebellisch gegen Gott noch treu waren, die der Himmel ausstieß und die Hölle nicht aufnahm, weil auch die Verdammten keine Ehre von ihnen haben würden, haben vornehmlich deutsche Gelehrte, mit Hülfe einer sogenannten gesunden Exegese, einer aufklärenden Psychologie und schlaffen Moral, alles Speculative und selbst das subjektiv-Symbolische aus dem Christenthum entfernt. Der Glaube an seine Göttlichkeit wurde auf empirisch-historische Argumente gebaut, das Wunder der Offenbarung in einem sehr handgreiflichen Cirkel durch andere Wunder bewiesen. Da das Göttliche seiner Natur nach empirisch weder erkennbar noch demonstrabel ist, so hatten hiemit die Naturalisten gewonnenes Spiel. Man hat schon mit ihnen unterhandelt, als man die Untersuchungen über die Aechtheit der christlichen Bücher, den Beweis ihrer Eingebung aus einzelnen Stellen zum Fundament der Theologie machte. Die Zurückweisung auf den Buchstaben einiger Bücher machte nothwendig, daß die ganze Wissenschaft sich in Philologie und Auslegekunst verwandelte, wodurch sie eine gänzlich profane Scienz geworden ist, und wo man das Palladium der Rechtgläubigkeit in der sogenannten Sprachkenntniß sucht, ist die Theologie am tiefsten gesunken und am weitesten von ihrer Idee entfernt. Hier besteht eine Hauptkunst darin, so viel Wunder als möglich aus der Bibel weg oder heraus zu erklären, welches ein ebenso klägliches Beginnen ist als das umgekehrte, aus diesen empirischen, noch dazu höchst dürftigen Factis die Göttlichkeit der Religion zu beweisen. Was hilft es, noch so viele hinwegzuschaffen, wenn es nicht mit allen möglich ist, denn auch nur Eines würde, wenn diese Beweisart überhaupt Sinn hätte, so viel wie tausend beweisen.

Zu diesem philologischen Bestreben hat sich das psychologische gesellt, indem man sich große Mühe gegeben, viele Erzählungen, die offenbar jüdische Fabeln sind, erfunden nach der Anleitung messianischer Weissagungen des alten Testaments (über welche Quelle die Urheber sogar selbst keinen Zweifel zulassen, indem sie hinzusetzen: es habe geschehen müssen, damit erfüllet werde, was geschrieben stehe), aus psychologischen Täuschungen begreiflich zu machen.

Verbunden hiemit ist die beliebte Verwässerungsmethode, kraft welcher, unter dem Vorwand, dieses oder jenes seyen nur Redensarten orientalischen Schwulstes, die flachen Begriffe des behaglichsten gemeinen Verstandes, der modernen Moral und Religion in die Urkunden hinein erklärt werden.

Zuletzt hat sich diese Entfernung der Wissenschaft von der Speculation auch auf den Volksunterricht verbreitet, welcher rein moralisch, ohne alle Ideen seyn sollte. Die Moral ist ohne Zweifel nichts Auszeichnendes des Christenthums; um einiger Sittensprüche willen, wie die von der Liebe des Nächsten u. s. w., würde es nicht in der Welt und der Geschichte existirt haben. Es ist nicht die Schuldigkeit dieser gemeinen Menschenverständigkeit, wenn jenes moralische Predigen sich nicht noch tiefer herabgelassen und zu einem ökonomischen geworden ist. Die Prediger sollten wirklich zu verschiedenen Zeiten Landwirthe, Aerzte, und was nicht alles seyn, und nicht allein die Kuhpocken von der Kanzel empfehlen, sondern auch die beste Art Kartoffeln zu erziehen lehren.

Ich mußte über den Zustand der Theologie reden, weil ich das, was mir über das Studium der Wissenschaft zu sagen nöthig schien, nicht anders als durch den Gegensatz gegen die herrschende Art desselben deutlich zu machen hoffen konnte.

Die Göttlichkeit des Christenthums kann schlechterdings auf keine mittelbare Weise, sondern nur eine unmittelbare und im Zusammenhang mit der absoluten Ansicht der Geschichte erkannt werden. Deßhalb ist unter andern der Begriff einer mittelbaren Offenbarung, außerdem daß er nur zum Behuf einer Zweideutigkeit in der Rede ausgedacht ist, ein durchaus unzulässiger, da er ganz empirisch ist.

Was an dem Studium der Theologie wirklich bloß Sache der Empirie ist, wie die kritische und philologische Behandlung der ersten christlichen Bücher, ist von dem Studium der Wissenschaft an und für sich ganz abzusondern. Auf die Auslegung derselben können die höheren Ideen keinen Einfluß haben; diese muß ganz unabhängig wie bei jedem andern Schriftsteller geschehen, wo nicht gefragt wird, ob das, was er sagt, vernunftgemäß, historisch wahr oder religiös ist, sondern ob er

es wirklich gesagt hat. Hinwiederum ob diese Bücher ächt oder unächt, die darin enthaltenen Erzählungen wirkliche unentstellte Facta sind, ob ihr Inhalt selbst der Idee des Christenthums angemessen ist oder nicht, kann an der Realität derselben nichts ändern, da sie nicht von dieser Einzelheit abhängig, sondern allgemein und absolut ist. Und schon längst, wenn man nicht das Christenthum selbst als bloß zeitliche Erscheinung begriffen hätte, wäre die Auslegung frei gegeben, so daß wir in der historischen Würdigung dieser für die erste Geschichte desselben so wichtigen Urkunden schon viel weiter gelangt seyn und in einer so einfachen Sache nicht bis jetzt noch so viele Umwege und Verwicklungen gesucht würden.

Das Wesentliche im Studium der Theologie ist die Verbindung der speculativen und historischen Construktion des Christenthums und seiner vornehmsten Lehren.

Zwar an die Stelle des Exoterischen und Buchstäblichen des Christenthums das Esoterische und Geistige treten zu lassen: diesem Beginnen widerspricht allerdings die offenbare Absicht der frühesten Lehrer und der Kirche selbst, da diese wie jene zu jeder Zeit darüber einverstanden waren, sich dem Eindringen alles dessen, was nicht Sache aller Menschen und völlig exoterisch seyn könnte, zu widersetzen. Es beweist ein richtiges Gefühl, ein sicheres Bewußtseyn dessen, was sie wollen mußten, in den ersten Gründern wie in den spätern Häuptern des Christenthums, daß sie mit Ueberlegung entfernten, was der Oeffentlichkeit desselben Eintrag thun konnte, und es ausdrücklich als Häresis, als der Universalität entgegenwirkend, ausschlossen. Selbst unter denjenigen, die zu der Kirche und den Orthodoxen gehörten, erlangten doch die, welche am meisten auf den Buchstaben drangen, das größte Ansehen, ja sie haben eigentlich das Christenthum als universelle Religionsform erschaffen. Nur der Buchstabe des Occidents konnte dem von Orient kommenden idealen Princip einen Leib und die äußere Gestalt geben, wie das Licht der Sonne nur in dem Stoff der Erde seine herrlichen Ideen ausgebiert.

Aber eben dieses Verhältniß, welches den ersten Formen des

Christenthums den Ursprung gab, kehrt, nachdem jene dem Gesetz der Endlichkeit gemäß zerfallen sind, und die offenbare Unmöglichkeit ist, das Christenthum in der exoterischen Gestalt zu behaupten, aufs neue zurück. Das Esoterische muß also hervortreten und, von seiner Hülle befreit, für sich leuchten. Der ewig lebendige Geist aller Bildung und Erschaffung wird es in neue und dauerndere Formen kleiden, da es an dem dem Idealen entgegengesetzten Stoff nicht fehlt, der Occident und Orient sich in einer und derselben Bildung nahe gerückt sind, und überall, wo Entgegengesetzte sich berühren, neues Leben entzündet wird. Der Geist der neueren Welt hat in der Schonungslosigkeit, womit er auch die schönsten aber endlichen Formen, nach Zurückziehung ihres Lebensprincips, in sich zerfallen ließ, hinlänglich seine Absicht offenbart, das Unendliche in ewig neuen Formen zu gebären. Daß er das Christenthum nicht als einzelne empirische Erscheinung, sondern als jene ewige Idee selbst wolle, hat er ebenso klar bezeugt. Die nicht auf die Vergangenheit eingeschränkten, sondern auf eine ungemessene Zeit sich erstreckenden Bestimmungen des Christenthums lassen sich deutlich genug in der Poesie und Philosophie erkennen. Jene fordert die Religion als die oberste, ja einzige Möglichkeit auch der poetischen Versöhnung, diese hat mit dem wahrhaft speculativen Standpunkt auch den der Religion wieder errungen, den Empirismus und ihm gleichen Naturalismus nicht bloß partiell, sondern allgemein aufgehoben und die Wiedergeburt des esoterischen Christenthums wie die Verkündigung des absoluten Evangelium in sich vorbereitet [1].

[1] Vgl. Ueber das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt, oben S. 120. Jene Abhandlung ist übrigens ihrem ganzen religionsphilosophischen Inhalt nach mit dieser und der vorhergehenden (achten) Vorlesung zu vergleichen. D. H.

Zehnte Vorlesung.

Ueber das Studium der Historie und der Jurisprudenz.

Wie das Absolute selbst in der Doppelgestalt der Natur und Geschichte als ein und dasselbige erscheint, zerlegt die Theologie als Indifferenzpunkt der realen Wissenschaften sich von der einen Seite in die Historie, von der andern in die Naturwissenschaft, deren jede ihren Gegenstand getrennt von dem andern und eben damit auch von der obersten Einheit betrachtet.

Dieß verhindert nicht, daß nicht jede derselben in sich den Centralpunkt herstellen und so in das Urwissen zurückgehen könne.

Die gemeine Vorstellung der Natur und Geschichte ist, daß in jener alles durch empirische Nothwendigkeit, in dieser alles durch Freiheit geschehe. Aber eben dieß sind selbst nur die Formen oder Arten, außer dem Absoluten zu seyn. Die Geschichte ist insofern die höhere Potenz der Natur, als sie im Idealen ausdrückt, was diese im Realen; dem Wesen nach aber ist eben deßwegen dasselbe in beiden, nur verändert durch die Bestimmung oder Potenz, unter der es gesetzt ist. Könnte in beiden das reine An-sich erblickt werden, so würden wir dasselbe, was in der Geschichte ideal, in der Natur real vorgebildet erkennen. Die Freiheit, als Erscheinung, kann nichts erschaffen: es ist Ein Universum, welches die zwiefache Form der abgebildeten Welt jede für sich und in ihrer Art ausdrückt. Die vollendete Welt der Geschichte wäre

demnach selbst eine ideale Natur, der Staat, als der äußere Organismus einer in der Freiheit selbst erreichten Harmonie der Nothwendigkeit und der Freiheit. Die Geschichte, sofern sie die Bildung dieses Vereins zum vorzüglichsten Gegenstand hat, wäre Geschichte im engern Sinn des Wortes.

Die Frage, welche uns hier zunächst entgegenkommt, nämlich ob Historie Wissenschaft seyn könne, scheint wegen ihrer Beantwortung keinen Zweifel zuzulassen. Wenn nämlich Historie als solche, und von dieser ist die Rede, der letzten entgegengesetzt ist, wie im Vorhergehenden allgemein angenommen wurde, so ist klar, daß sie nicht selbst Wissenschaft seyn könne, und wenn die realen Wissenschaften Synthesen des Philosophischen und Historischen sind, so kann eben deßwegen die Historie selbst nicht wieder eine solche seyn, so wenig als es Philosophie seyn kann. Sie träte also in der letzten Beziehung mit dieser auf gleichen Rang.

Um dieses Verhältniß noch bestimmter einzusehen, unterscheiden wir die verschiedenen Standpunkte, auf welchen Historie gedacht werden könnte.

Der höchste, der von uns im Vorhergehenden erkannt wurde, ist der religiöse oder derjenige, in welchem die ganze Geschichte als Werk der Vorsehung begriffen wird. Daß dieser nicht in der Historie als solcher geltend gemacht werden könne, folgt daraus, daß er von dem philosophischen nicht wesentlich verschieden ist. Es versteht sich, daß ich hiemit weder die religiöse noch die philosophische Construktion der Geschichte leugne; allein jene gehört der Theologie, diese der Philosophie an, und ist von der Historie als solcher nothwendig verschieden.

Der entgegengesetzte Standpunkt des Absoluten ist der empirische, welcher wieder zwei Seiten hat. Die der reinen Aufnahme und Ausmittlung des Geschehenen, welche Sache des Geschichtforschers ist, der von dem Historiker als solchen nur eine Seite repräsentirt. Die der Verbindung des empirischen Stoffs nach einer Verstandes-Identität, oder, weil die letztere nicht in den Begebenheiten an und für sich selbst liegen kann, indem diese empirisch viel mehr zufällig und nicht harmonisch

erscheinen, der Anordnung nach einem durch das Subjekt entworfenen Zweck, der insofern didaktisch oder politisch ist. Diese Behandlung der Geschichte, in ganz bestimmter, nicht allgemeiner Absicht, ist, was, der von den Alten festgesetzten Bedeutung zufolge, die pragmatische heißt. So ist Polybius, der sich über diesen Begriff ausdrücklich erklärt, pragmatisch wegen der ganz bestimmten auf die Technik des Kriegs gerichteten Absicht seiner Geschichtsbücher; so Tacitus, weil er Schritt vor Schritt an dem Verfall des römischen Staats die Wirkungen der Sittenlosigkeit und des Despotismus darstellt.

Die Modernen sind geneigt, den pragmatischen Geist für das Höchste in der Historie zu halten und zieren sich selbst untereinander mit dem Prädicat desselben als mit dem größten Lob. Aber eben wegen ihrer subjektiven Abhängigkeit wird niemand, der Sinn hat, die Darstellungen der beiden angeführten Geschichtschreiber in den ersten Rang der Historie setzen. Bei den Deutschen hat es nun überdieß mit dem pragmatischen Geist in der Regel die Bewandtniß, wie bei dem Famulus in Goethes Faust: „Was sie den Geist der Zeiten nennen, ist ihr eigner Geist, worin die Zeiten sich bespiegeln." In Griechenland ergriffen die erhabensten, gereiftesten, erfahrungsreichsten Geister den Griffel der Geschichte, um sie wie mit ewigen Charakteren zu schreiben. Herodotus ist ein wahrhaft Homerischer Kopf, im Thucydides concentrirt sich die ganze Bildung des Perikleischen Zeitalters zu einer göttlichen Anschauung. In Deutschland, wo die Wissenschaft immer mehr eine Sache der Industrie wird, wagen sich gerade die geistlosesten Köpfe an die Geschichte. Welch ein widerlicher Anblick, das Bild großer Begebenheiten und Charaktere im Organ eines kurzsichtigen und einfältigen Menschen entworfen, besonders wenn er sich noch Gewalt anthut Verstand zu haben, und diesen etwa darein setzt, die Größe der Zeiten und Völker nach beschränkten Ansichten, z. B. Wichtigkeit des Handels, diesen oder jenen nützlichen oder verderblichen Erfindungen, zu schätzen, und überhaupt einen so viel möglich gemeinen Maßstab an alles Erhabene zu legen; oder wenn er auf der andern Seite den historischen Pragmatismus darin sucht, sich selbst durch Räsonniren über die

Begebenheiten oder Ausschmücken des Stoffs mit leeren rhetorischen Floskeln geltend zu machen, z. B. von den beständigen Fortschritten der Menschheit und wie wir's denn zuletzt so herrlich weit gebracht.

Dennoch ist selbst unter dem Heiligsten nichts, das heiliger wäre als die Geschichte, dieser große Spiegel des Weltgeistes, dieses ewige Gedicht des göttlichen Verstandes: nichts das weniger die Berührung unreiner Hände ertrüge.

Der pragmatische Zweck der Geschichte schließt von selbst die Universalität aus und fordert nothwendig auch einen beschränkten Gegenstand. Der Zweck der Belehrung verlangt eine richtige und empirisch begründete Verknüpfung der Begebenheiten, durch welche der Verstand zwar aufgeklärt wird, die Vernunft aber ohne andere Zuthat unbefriedigt bleibt. Auch Kants Plan einer Geschichte im weltbürgerlichen Sinn beabsichtigt eine bloße Verstandesgesetzmäßigkeit im Ganzen derselben, die nur höher, nämlich in der allgemeinen Nothwendigkeit der Natur, gesucht wird, durch welche aus dem Krieg der Friede, zuletzt sogar der ewige und aus vielen andern Verirrungen endlich die ächte Rechtsverfassung entstehen soll. Allein dieser Plan der Natur ist selbst nur der empirische Widerschein der wahren Nothwendigkeit, so wie die Absicht einer darnach geordneten Geschichte nicht sowohl eine weltbürgerliche als eine bürgerliche heißen müßte, den Fortgang nämlich der Menschheit zum ruhigen Verkehr, Gewerbe und Handelsbetrieb unter sich, und dieses sonach überhaupt als die höchsten Früchte des Menschenlebens und seiner Anstrengungen darzustellen.

Es ist klar, daß, da die bloße Verknüpfung der Begebenheiten nach empirischer Nothwendigkeit immer nur pragmatisch seyn kann, die Historie aber in ihrer höchsten Idee von aller subjektiven Beziehung unabhängig und befreit seyn muß, auch überhaupt der empirische Standpunkt nicht der höchste ihrer Darstellungen seyn könne.

Auch die wahre Historie beruht auf einer Synthesis des Gegebenen und Wirklichen mit dem Idealen, aber nicht durch Philosophie, da diese die Wirklichkeit vielmehr aufhebt und ganz ideal ist, Historie aber ganz in jener und doch zugleich ideal seyn soll. Dieses ist nirgends als

in der Kunst möglich, welche das Wirkliche ganz bestehen läßt, wie die Bühne reale Begebenheiten oder Geschichten, aber in einer Vollendung und Einheit darstellt, wodurch sie Ausdruck der höchsten Ideen werden. Die Kunst also ist es, wodurch die Historie, indem sie Wissenschaft des Wirklichen als solchen ist, zugleich über dasselbe auf das höhere Gebiet des Idealen erhoben wird, auf dem die Wissenschaft steht; und der dritte und absolute Standpunkt der Historie ist demnach der der historischen Kunst.

Wir haben das Verhältniß desselben zu den vorher angegebenen zu zeigen.

Es versteht sich, daß der Historiker nicht, einer vermeinten Kunst zu lieb, den Stoff der Geschichte verändern kann, deren oberstes Gesetz Wahrheit seyn soll. Ebensowenig kann die Meinung seyn, daß die höhere Darstellung den wirklichen Zusammenhang der Begebenheiten vernachlässige, es hat vielmehr hiermit ganz dieselbe Bewandtniß wie mit der Begründung der Handlungen im Drama, wo zwar die einzelne aus der vorhergehenden und zuletzt alles aus der ersten Synthesis mit Nothwendigkeit entspringen muß, die Aufeinanderfolge selbst aber nicht empirisch, sondern nur aus einer höheren Ordnung der Dinge begreiflich seyn muß. Erst dann erhält die Geschichte ihre Vollendung für die Vernunft, wenn die empirischen Ursachen, indem sie den Verstand befriedigen, als Werkzeuge und Mittel der Erscheinung einer höheren Nothwendigkeit gebraucht werden. In solcher Darstellung kann die Geschichte die Wirkung des größten und erstaunenswürdigsten Drama nicht verfehlen, das nur in einem unendlichen Geiste gedichtet seyn kann.

Wir haben die Historie auf die gleiche Stufe mit der Kunst gesetzt. Aber, was diese darstellt, ist immer eine Identität der Nothwendigkeit und Freiheit, und diese Erscheinung, vornehmlich in der Tragödie, ist der eigentliche Gegenstand unserer Bewunderung. Diese selbe Identität aber ist zugleich der Standpunkt der Philosophie und selbst der Religion für die Geschichte, da diese in der Vorsehung nichts anderes als die Weisheit erkennt, welche in dem Plane der Welt die Freiheit der Menschen mit der allgemeinen Nothwendigkeit und umgekehrt diese mit

jener vereinigt. Nun soll aber die Historie wahrhaft weder auf dem philosophischen noch auf dem religiösen Standpunkt stehen. Sie wird demnach auch jene Identität der Freiheit und Nothwendigkeit in dem Sinne darstellen müssen, wie sie vom Gesichtspunkt der Wirklichkeit aus erscheint, den sie auf keine Weise verlassen soll. Von diesem aus ist sie aber nur als unbegriffene und ganz objektive Identität erkennbar, als Schicksal. Die Meinung ist nicht, daß der Geschichtschreiber das Schicksal im Munde führe, sondern daß es durch die Objektivität seiner Darstellung von selbst und ohne sein Zuthun erscheine. Durch die Geschichtbücher des Herodotus gehen Verhängniß und Vergeltung als unsichtbare überall waltende Gottheiten; in dem höheren und völlig unabhängigen Styl des Thucydides, der sich schon durch die Einführung der Reden dramatisch zeigt, ist jene höhere Einheit in der Form ausgedrückt und ganz bis zur äußern Erscheinung gebracht.

Ueber die Art, wie Historie studirt werden soll, möge Folgendes hinreichen. Sie muß im Ganzen nach Art des Epos betrachtet werden, das keinen bestimmten Anfang und kein bestimmtes Ende hat: man nehme denjenigen Punkt heraus, den man für den bedeutendsten oder interessantesten hält, und von diesem aus bilde und erweitere sich das Ganze nach allen Richtungen.

Man meide die sogenannten Universalhistorien, die nichts lehren; andere gibt es noch nicht. Die wahre Universalgeschichte müßte im epischen Styl, also in dem Geiste verfaßt seyn, deren Anlage im Herodotus ist. Was man jetzt so nennt, sind Compendien, darin alles Besondere und Bedeutende verwischt ist: auch derjenige aber, der Historie nicht zu seinem besondern Fach wählt, gehe so viel wie möglich zu den Quellen und den Particulargeschichten, die ihn bei weitem mehr unterrichten. Er lerne für die neuere Geschichte die naive Einfalt der Chroniken liebgewinnen, die keine prätensionvollen Charakterschilderungen machen, oder psychologisch motiviren.

Wer sich zum historischen Künstler bilden will, halte sich einzig an die großen Muster der Alten, welche, nach dem Zerfall des allgemeinen und öffentlichen Lebens, nie wieder erreicht werden konnten.

Wenn wir von Gibbon absehen, dessen Werk die umfassende Conception und die ganze Macht des großen Wendepunktes der neueren Zeit für sich hat, obgleich er nur Redner nicht Geschichtschreiber ist, existiren bloß wahrhaft nationelle Historiker, unter denen die spätere Zeit nur Macchiavelli und Joh. Müller nennen wird.

Welche Stufen derjenige zu erklimmen hat, der würdiger Weise die Geschichte verzeichnen will, könnten die, so diesem Beruf sich weihen, vorerst nur aus den Briefen, welche dieser als Jüngling geschrieben, ohngefähr ermessen. Aber überhaupt alles, was Wissenschaft und Kunst, was ein erfahrungsreiches und öffentliches Leben vermögen, muß dazu beitragen den Historiker zu bilden.

Die ersten Urbilder des historischen Styls sind das Epos in seiner ursprünglichen Gestalt und die Tragödie; denn wenn die universelle Geschichte, deren Anfänge, wie die Quellen des Nils, unerkennbar, die epische Form und Fülle liebt, will die besondere dagegen mehr concentrisch um einen gemeinschaftlichen Mittelpunkt gebildet seyn; davon zu schweigen, daß für den Historiker die Tragödie die wahre Quelle großer Ideen und der erhabenen Denkungsart ist, zu welcher er gebildet seyn muß.

Als den Gegenstand der Historie im engern Sinne bestimmten wir die Bildung eines objektiven Organismus der Freiheit oder des Staats. Es gibt eine Wissenschaft desselben, so nothwendig es eine Wissenschaft der Natur gibt. Seine Idee kann um so weniger aus der Erfahrung genommen seyn, da diese hier vielmehr selbst erst nach Ideen geschaffen und der Staat als Kunstwerk erscheinen soll.

Wenn die realen Wissenschaften überhaupt nur durch das historische Element von der Philosophie geschieden sind, so wird dasselbe auch von der Rechtswissenschaft gelten; aber nur so viel von dem Historischen derselben kann der Wissenschaft angehören, als Ausdruck von Ideen ist, nicht also, was seiner Natur nach bloß endlich ist, wie alle Formen der Gesetze, die sich allein auf den äußeren Mechanismus des Staats beziehen, wohin fast der ganze Inbegriff derjenigen gehört, welche in der gegenwärtigen Rechtswissenschaft gelehrt werden, und in denen man

den Geist eines öffentlichen Zustandes nur noch wie in Trümmern wohnen sieht.

In Ansehung derselben gibt es keine andere Vorschrift, als sie empirisch, wie es zu dem Gebrauch in einzelnen Fällen vor Gerichtshöfen oder in öffentlichen Verhältnissen nöthig ist, zu erlernen und zu lehren, und nicht die Philosophie zu entweihen, indem man sie in Dinge einmischt, welche an ihr keinen Theil haben. Die wissenschaftliche Construktion des Staats würde, was das innere Leben desselben betrifft, kein entsprechendes historisches Element in den späteren Zeiten finden, außer inwiefern selbst das Entgegengesetzte wieder zum Reflex desjenigen dient, von dem es dieß ist. Das Privatleben und mit ihm auch das Privatrecht hat sich von dem öffentlichen getrennt; jenes hat aber, abgesondert von diesem, so wenig Absolutheit, als es in der Natur das Seyn der einzelnen Körper und ihr besonderes Verhältniß untereinander hat. Da in der gänzlichen Zurückziehung des allgemeinen und öffentlichen Geistes von dem einzelnen Leben dieses als die rein endliche Seite des Staats und völlig todt zurückgeblieben ist, so ist auf die Gesetzmäßigkeit, die in ihm herrscht, durchaus keine Anwendung von Ideen und höchstens die eines mechanischen Scharfsinnes möglich, um die empirischen Gründe derselben in einzelnen Fällen darzuthun oder streitige Fälle nach jenen zu entscheiden.

Was allein von dieser Wissenschaft einer universell-historischen Ansicht fähig seyn möchte, ist die Form des öffentlichen Lebens, inwiefern diese, auch ihren besondern Bestimmungen nach, aus dem Gegensatz der neuen mit der alten Welt begriffen werden kann und eine allgemeine Nothwendigkeit hat.

Die Harmonie der Nothwendigkeit und Freiheit, die sich nothwendig äußerlich und in einer objektiven Einheit ausdrückt, differenziirt sich in dieser Erscheinung selbst wieder nach zwei Seiten, und hat eine verschiedene Gestalt, je nachdem sie im Realen oder Idealen ausgedrückt wird. Die vollkommene Erscheinung derselben im Ersten ist der vollkommene Staat, dessen Idee erreicht ist, sobald das Besondere und das Allgemeine absolut eins, alles was nothwendig zugleich frei und

alles frei Geschehende zugleich nothwendig ist. Indem das äußere und öffentliche Leben in einer objektiven Harmonie jener beiden verschwand, mußte es durch das subjektive in einer idealen Einheit ersetzt werden, welche die Kirche ist. Der Staat, in seiner Entgegensetzung gegen die Kirche, ist selbst wieder die Naturseite des Ganzen, worin beide eins sind. In seiner Absolutheit mußte er das Entgegengesetzte für die Erscheinung verdrängen, eben deßwegen weil er es begriff: wie der griechische Staat keine Kirche kannte, wenn man nicht die Mysterien dafür rechnen will, die aber selbst nur ein Zweig des öffentlichen Lebens waren; seit die Mysterien exoterisch sind, ist der Staat dagegen esoterisch, da in ihm nur das Einzelne im Ganzen, zu welchem es im Verhältniß der Differenz ist, nicht aber das Ganze auch im Einzelnen lebt. In der realen Erscheinung des Staats existirte die Einheit in der Vielheit, so daß sie völlig mit ihr eins war; mit der Entgegensetzung beider sind auch alle anderen in dieser begriffenen Gegensätze im Staat hervorgetreten. Die Einheit mußte das Herrschende werden, aber nicht in der absoluten sondern abstrakten Gestalt, in der Monarchie, deren Begriff mit dem der Kirche wesentlich verflochten ist. Im Gegentheil mußte die Vielheit oder Menge, durch ihre Entgegensetzung mit der Einheit selbst, ganz in Einzelnheit zerfallen, und hörte auf Werkzeug des Allgemeinen zu seyn. Wie die Vielheit in der Natur als Einbildung der Unendlichkeit in die Endlichkeit wieder absolut, in sich Einheit und Vielheit ist, so war in dem vollkommenen Staat die Vielheit eben dadurch, daß sie zu einer abgeschlossenen Welt (im Sklavenstand) organisirt war, innerhalb derselben absolut, die gesonderte, aber eben deßwegen in sich bestehende, reale Seite des Staats, während aus dem gleichen Grunde die Freien in dem reinen Aether eines idealen und dem der Ideen gleichen Lebens sich bewegten. Die neue Welt ist in allen Beziehungen die Welt der Mischung, wie die alte die der reinen Sonderung und Beschränkung. Die sogenannte bürgerliche Freiheit hat nur die trübste Vermengung der Sklaverei mit der Freiheit, aber kein absolutes und eben dadurch wieder freies Bestehen der einen oder andern hervorgebracht. Die Entgegensetzung der Einheit und der Vielheit machte

in dem Staat die Mittler nothwendig, die aber in dieser Mitte von Herrschen und Beherrschtseyn zu keiner absoluten Welt sich ausbildeten, und nur in der Entgegensetzung waren, niemals aber eine unabhängige, ihnen eigenthümlich inwohnende und wesentliche Realität erlangten.

Das erste Streben eines jeden, der die positive Wissenschaft des Rechts und des Staats selbst als ein Freier begreifen will, müßte dieses seyn, sich durch Philosophie und Geschichte die lebendige Anschauung der späteren Welt und der in ihr nothwendigen Formen des öffentlichen Lebens zu verschaffen: es ist nicht zu berechnen, welche Quelle der Bildung in dieser Wissenschaft eröffnet werden könnte, wenn sie mit unabhängigem Geiste, frei von der Beziehung auf den Gebrauch und an sich behandelt würde.

Die wesentliche Voraussetzung hiezu ist die ächte und aus Ideen geführte Construktion des Staats, eine Aufgabe, von welcher bis jetzt die Republik des Plato die einzige Auflösung ist. Obgleich wir auch hierin den Gegensatz des Modernen und Antiken anerkennen müssen, wird dieses göttliche Werk doch immer das Urbild und Muster bleiben. Was sich über die wahre Synthesis des Staats in dem gegenwärtigen Zusammenhang aussprechen ließ, ist im Vorhergehenden wenigstens angedeutet, und kann ohne die Ausführung oder die Hinweisung auf ein vorhandenes Dokument nicht weiter erklärt werden. Ich beschränke mich daher auf die Anzeige desjenigen, was in der bisherigen Behandlung des sogenannten Naturrechts allein beabsichtigt und geleistet worden ist.

Fast am hartnäckigsten hat in diesem Theil der Philosophie sich das analytische Wesen und der Formalismus erhalten. Die ersten Begriffe wurden entweder aus dem römischen Recht oder von irgend einer eben gangbaren Form hergenommen, so daß das Naturrecht nicht nur alle möglichen Triebe der menschlichen Natur, die ganze Psychologie, sondern auch alle erdenklichen Formeln nach und nach durchgewandert ist. Durch Analyse derselben wurde eine Reihe formaler Sätze gefunden, mit deren Hülfe man nachher in der positiven Jurisprudenz aufzuräumen hoffte.

Besonders haben Kantische Juristen diese Philosophie als Magd ihrer Scienz zu brauchen fleißig angefangen und zu diesem Behuf auch

richtig immer das Naturrecht reformirt. Diese Art des Philosophirens äußert sich als ein Schnappen nach Begriffen, gleich viel welcher Art sie sind, nur daß sie eine Einzelheit seyen, damit der, welcher sie aufgefangen, durch die Mühe, die er sich gibt, die übrige Masse nach ihr zu verziehen, sich das Ansehen eines eignen Systems geben könne, das aber dann in kurzer Zeit wieder durch ein anderes eignes verdrängt wird u. s. w.

Das erste Unternehmen, den Staat wieder als reale Organisation zu construiren, war Fichtes Naturrecht. Wenn die bloß negative Seite der Verfassung, die nur auf Sicherstellung der Rechte geht, isolirt, und wenn von aller positiven Veranstaltung für die Energie die rhythmische Bewegung und die Schönheit des öffentlichen Lebens abstrahirt werden könnte: so würde sich schwerlich überhaupt ein anderes Resultat oder eine andere Form des Staats ausfindig machen lassen, als in jenem dargestellt ist. Aber das Herausheben der bloß endlichen Seite dehnt den Organismus der Verfassung in einen endlosen Mechanismus aus, in dem nichts Unbedingtes angetroffen wird. Ueberhaupt aber kann allen bisherigen Versuchen die Abhängigkeit ihres Bestrebens vorgeworfen werden, nämlich eine Einrichtung des Staats zu ersinnen, damit jenes oder dieses erreicht werde. Ob man diesen Zweck in die allgemeine Glückseligkeit, in die Befriedigung der socialen Triebe der menschlichen Natur, oder in etwas rein Formales, wie das Zusammenleben freier Wesen unter den Bedingungen der möglichsten Freiheit, setzt, ist in jener Beziehung völlig gleichgültig; denn in jedem Fall wird der Staat nur als Mittel, als bedingt und abhängig begriffen. Alle wahre Construktion ist ihrer Natur nach absolut und immer nur auf Eines, auch in der besondern Form, gerichtet. Sie ist z. B. nicht Construktion des Staats als solchen, sondern des absoluten Organismus in der Form des Staats Diesen construiren heißt also nicht, ihn als Bedingung der Möglichkeit von irgend etwas äußerem fassen, und übrigens, wenn er nur vorerst als das unmittelbare und sichtbare Bild des absoluten Lebens dargestellt ist, wird er auch von selbst alle Zwecke erfüllen: wie die Natur nicht ist, damit ein Gleichgewicht der Materie sey, sondern dieses Gleichgewicht ist, weil die Natur ist.

Eilfte Vorlesung.

Ueber die Naturwissenschaft im Allgemeinen.

Wenn wir von der Natur absolut reden wollen, so verstehen wir darunter das Universum ohne Gegensatz, und unterscheiden nur in diesem wieder die zwei Seiten: die, in welcher die Ideen auf reale, und die, in welcher sie auf ideale Weise geboren werden. Beides geschieht durch eine und dieselbe Wirkung des absoluten Producirens und nach den gleichen Gesetzen, so daß in dem Universum an und für sich selbst kein Zwiespalt, sondern die vollkommene Einheit ist.

Um die Natur als die allgemeine Geburt der Ideen zu fassen, müssen wir auf den Ursprung und die Bedeutung von diesen selbst zurückgehen.

Jener liegt in dem ewigen Gesetze der Absolutheit, sich selbst Objekt zu seyn; denn kraft desselben ist das Produciren Gottes eine Einbildung der ganzen Allgemeinheit und Wesenheit in besondere Formen, wodurch diese, als besondere, doch zugleich Universa und das sind, was die Philosophen Monaden oder Ideen genannt haben.

Es wird in der Philosophie ausführlicher gezeigt, daß die Ideen die einzigen Mittler sind, wodurch die besonderen Dinge in Gott seyn können, und daß nach diesem Gesetz so viel Universa als besondere Dinge sind, und doch, wegen der Gleichheit des Wesens, in allen nur Ein Universum. Obgleich nun die Ideen in Gott rein und absolut ideal sind, sind sie doch nicht todt, sondern lebendig, die ersten

Organismen der göttlichen Selbstanschauung, die eben deßwegen an allen Eigenschaften seines Wesens und in der besondern Form dennoch an der ungetheilten und absoluten Realität theilnehmen.

Kraft dieser Mittheilung sind sie, gleich Gott, produktiv, und wirken nach demselben Gesetze und auf die gleiche Weise, indem sie ihre Wesenheit in das Besondere bilden und durch einzelne und besondere Dinge erkennbar machen, in ihnen selbst und für sich ohne Zeit, vom Standpunkt der einzelnen Dinge aber und für diese in der Zeit. Die Ideen verhalten sich als die Seelen der Dinge, diese als ihre Leiber; jene sind in dieser Beziehung nothwendig unendlich, diese endlich. Das Unendliche kann aber mit dem Endlichen nie anders als durch innere und wesentliche Gleichheit eins werden. Wenn also dieses nicht in sich selbst, und als endlich, das ganze Unendliche schon begreift und ausdrückt, und es selbst ist, nur von der objektiven Seite angesehen, kann auch die Idee nicht als Seele eintreten, und das Wesen erscheint nicht an sich selbst, sondern durch ein anderes, nämlich das Seyn. Wenn dagegen das Endliche, als solches, das ganze Unendliche in sich gebildet trägt, wie der vollkommenste Organismus, der für sich schon die ganze Idee ist, tritt auch das Wesen des Dinges als Seele, als Idee hinzu, und die Realität löst sich wieder in die Idealität auf. Dieß geschieht in der Vernunft, welche demnach das Centrum der Natur und des Objektivwerdens der Ideen ist.

Wie also das Absolute in dem ewigen Erkenntnißakt sich selbst in den Ideen objektiv wird, so wirken diese auf eine ewige Weise in der Natur, welche sinnlich, d. i. vom Standpunkt der einzelnen Dinge angeschaut, diese auf zeitliche Weise gebiert, und, indem sie den göttlichen Samen der Ideen empfangen hat, endlos fruchtbar erscheint.

Wir sind bei dem Punkte, wo wir die beiden Erkenntniß- und Betrachtungsarten der Natur in ihrer Entgegensetzung verständlich machen können. Die eine, welche die Natur als das Werkzeug der Ideen, oder allgemein als die reale Seite des Absoluten und demnach selbst absolut, die andere, welche sie für sich als getrennt vom Idealen und

in ihrer Relativität betrachtet. Wir können die erste allgemein die philosophische, die andere die empirische nennen, und stellen die Frage über den Werth derselben so, daß wir untersuchen: ob die empirische Betrachtungsart überhaupt und in irgend einem Sinn zu einer Wissenschaft der Natur führen könne.

Es ist klar, daß die empirische Ansicht sich nicht über die Körperlichkeit erhebt und diese als etwas, das an sich selbst ist, betrachtet, da jene dagegen sie nur als das in ein Reales (durch den Akt der Subjekt-Objektivirung) verwandelte Ideale begreift. Die Ideen symbolisiren sich in den Dingen, und da sie an sich Formen des absoluten Erkennens sind, erscheinen sie in diesen als Formen des Seyns, wie auch die plastische Kunst ihre Ideen tödtet, um ihnen die Objektivität zu geben. Der Empirismus nimmt das Seyn ganz unabhängig von seiner Bedeutung, da es die Natur des Symbols ist, ein eignes Leben in sich selbst zu haben. In dieser Trennung kann es nur als rein Endliches mit gänzlicher Negation des Unendlichen erscheinen. Und wenn nur diese Ansicht in der späteren Physik sich zur Allgemeinheit ausgebildet hätte, und jenem Begriff der Materie aus dem rein Leiblichen nicht dennoch der des Geistes absolut entgegenstünde, wodurch sie verhindert wird, wenigstens in sich selbst ein Ganzes zu seyn, und diejenige Vollendung zu haben, die sie im System der alten Atomistik, vorzüglich des Epikurus, erlangt hat. Dieses befreit durch die Vernichtung der Natur selbst das Gemüth von der Sehnsucht und Furcht, anstatt daß jene vielmehr sich mit allen Vorstellungen des Dogmatismus befreundet und selbst dient, die Entzweiung zu erhalten, aus der sie hervorgegangen ist.

Dieses Denksystem, welches seinen Ursprung von Cartesius herschreibt, hat das Verhältniß des Geistes und der Wissenschaft zur Natur selbst wesentlich verändert. Ohne höhere Vorstellungen der Materie und der Natur als die Atomenlehre, und doch ohne den Muth, diese zum umfassenden Ganzen zu erweitern, betrachtet es die Natur im Allgemeinen als ein verschlossenes Buch, als ein Geheimniß, das man immer nur im Einzelnen, und auch dieses nur durch Zufall oder Glück,

niemals aber im Ganzen erforschen könne. Wenn es wesentlich zum Begriff der Wissenschaft ist, daß sie selbst nicht atomistisch, sondern aus Einem Geiste gebildet sey, und die Idee des Ganzen den Theilen, nicht umgekehrt, diese jener vorangehen, so ist schon hieraus klar, daß eine wahre Wissenschaft der Natur auf diesem Wege unmöglich und unerreichbar sey.

Die rein-endliche Auffassung hebt an und für sich schon alle organische Ansicht auf, und setzt an die Stelle derselben die einfache Reihe des Mechanismus, so wie an die Stelle der Construktion die Erklärung. In dieser wird von den beobachteten Wirkungen auf die Ursachen zurückgeschlossen; allein daß es eben diese und keine andern sind, würde, wenn auch übrigens die Schlußart zulässig und keine Erscheinung wäre, die unmittelbar aus einem absoluten Princip käme, selbst daraus nicht gewiß seyn, daß jene durch sie begreiflich wären. Denn es folgt nicht, daß sie es nicht auch aus andern seyn können. Nur wenn die Ursachen an sich selbst gekannt wären und von diesen auf die Wirkungen geschlossen würde, könnte der Zusammenhang beider Nothwendigkeit und Evidenz haben; davon nichts zu sagen, daß die Wirkungen nothdürftig wohl aus den Ursachen folgen müssen, nachdem man diese erst so ausgedacht hat, als nöthig war jene daraus abzuleiten.

Das Innere aller Dinge und das, woraus alle lebendigen Erscheinungen derselben quillen, ist die Einheit des Realen und Idealen, welche, an sich absolute Ruhe, nur durch Differenziirung von außen zum Handeln bestimmt wird. Da der Grund aller Thätigkeit in der Natur Einer ist, der allgegenwärtig, durch keinen andern bedingt und in Bezug auf jedes Ding absolut ist, so können sich die verschiedenen Thätigkeiten voneinander bloß der Form nach unterscheiden, keine dieser Formen aber kann wieder aus einer andern begriffen werden, da jede in ihrer Art dasselbe was die andere ist. Nicht daß eine Erscheinung von der andern abhängig, sondern daß alle aus einem gemeinschaftlichen Grunde fließen, macht die Einheit der Natur aus.

Selbst die Ahndung des Empirismus, daß alles in der Natur durch die prästabilirte Harmonie aller Dinge vermittelt sey, und kein Ding

das andere anders als durch Vermittlung der allgemeinen Substanz verändere oder afficire, wurde von ihm wieder mechanisch begriffen und zu dem Unding einer Wirkung in die Ferne (in der Bedeutung, welche dieser Ausdruck bei Newton und seinen Nachfolgern hat) umgedeutet.

Da die Materie kein Lebensprincip in sich selbst hatte, und man eine Einwirkung des Geistes auf sie als Erklärungsgrund für die höchsten Erscheinungen, der willkürlichen Bewegung und ähnlicher, aufsparen wollte, so wurde für die nächsten Wirkungen etwas außer ihr angenommen, das nur gleichsam Materie seyn und durch Negation der vornehmsten Eigenschaften derselben, der Schwere u. a. sich dem negativen Begriff des Geistes (als immaterieller Substanz) annähern sollte, als ob der Gegensatz zwischen beiden dadurch umgangen oder wenigstens vermindert werden könnte. Auch die Möglichkeit des Begriffs imponderabler und incoërcibler Materien zugegeben, würde doch jener Erklärungsart zufolge alles in der Materie durch äußere Einwirkung gesetzt, der Tod das Erste, das Leben das Abgeleitete seyn.

Selbst aber wenn von Seiten des Mechanismus jede Erscheinung vollkommen durch die Erklärung begriffen würde, bliebe der Fall derselbe, wie wenn jemand den Homer oder irgend einen Autor so erklären wollte, daß er anfinge, die Form der Drucklettern begreiflich zu machen, dann zu zeigen, auf welche Weise sie zusammengestellt und endlich abgedruckt worden, und wie zuletzt jenes Werk daraus entstanden sey. Mehr oder weniger ist dieß der Fall vorzüglich mit dem, was man bisher in der Naturlehre für mathematische Construktionen ausgegeben hat. Schon früher wurde bemerkt, daß die mathematischen Formen dabei von einem ganz bloß mechanischen Gebrauch seyen. Sie sind nicht die wesentlichen Gründe der Erscheinungen selbst, welche vielmehr in etwas ganz Fremdartigem, Empirischem liegen, wie in Ansehung der Bewegungen der Weltkörper in einem Stoß, den diese nach der Seite bekommen haben. Es ist wahr, daß man durch Anwendung der Mathematik die Abstände der Planeten, die Zeit ihrer Umläufe und Wiedererscheinungen mit Genauigkeit vorherbestimmen gelernt hat, aber über das Wesen oder An-sich dieser Bewegungen ist dadurch nicht der mindeste

Aufschluß gegeben worden. Die sogenannte mathematische Naturlehre ist also bis jetzt leerer Formalismus, in welchem von einer wahren Wissenschaft der Natur nichts anzutreffen ist.

Der Gegensatz, der zwischen Theorie und Erfahrung gemacht zu werden pflegt, hat schon darum keinen rechten Sinn, da in dem Begriff der Theorie bereits die Beziehung auf eine Besonderheit und demnach auf Erfahrung liegt. Die absolute Wissenschaft ist nicht Theorie, und der Begriff der letzteren gehört selbst der trüben Mischung von Allgemeinem und Besonderem an, worin das gemeine Wissen befangen ist. Theorie kann sich von der Erfahrung nur dadurch unterscheiden, daß sie diese abstrakter, gesonderter von zufälligen Bedingungen und in ihrer ursprünglichsten Form ausspricht. Aber eben diese herauszuheben und in jeder Erscheinung das Handeln der Natur rein darzustellen, ist auch die Sache des Experiments: beide stehen also auf gleicher Stufe. Man sieht daher nicht ein, wie das experimentirende Naturforschen sich über die Theorie auf irgend eine Weise erheben könne, da es einzig diese ist, von der jenes geleitet wird, ohne deren Eingebung es auch nicht einmal die Fragen (wie man es nennt) an die Natur thun könnte, von deren Sinnigkeit die Klarheit der Antworten abhängt, welche sie ertheilt. Beide haben das gemein, daß ihr Ausgangspunkt immer der bestimmte Gegenstand, nicht ein allgemeines und absolutes Wissen ist. Beide, wenn sie ihrem Begriff treu bleiben, unterscheiden sich von dem falschen Theoretisiren, welches auf Erklärung der Naturerscheinungen geht und zu diesem Behuf die Ursachen erdichtet; denn beide beschränken sich auf das bloße Aussprechen oder Darstellen der Erscheinungen selbst, und sind hierin der Construktion gleich, welche ebensowenig sich mit Erklären abgibt. Wäre ihr Bestreben mit Bewußtseyn verbunden, so könnten sich beide kein anderes Ziel denken, als von der Peripherie gegen das Centrum zu dringen, wie die Construktion vom Centro gegen die Peripherie geht. Allein der Weg in der ersten Richtung ist, wie der in der andern, unendlich, so daß, weil der Besitz des Mittelpunkts erste Bedingung der Wissenschaft ist, diese in der ersten nothwendig unerreichbar ist.

Jede Wissenschaft fordert zu ihrer objektiven Existenz eine exoterische Seite; eine solche muß es also auch für die Naturwissenschaft oder für die Seite der Philosophie geben, durch welche sie Construktion der Natur ist. Diese kann nur in dem Experiment und seinem nothwendigen Correlat, der Theorie (in der angegebenen Bedeutung), gefunden werden; aber diese muß nicht fordern, die Wissenschaft selbst, oder etwas anderes als die reale Seite derselben zu seyn, in welcher das außereinander und in der Zeit ausgedehnt ist, was in den Ideen der ersten zumal ist. Nur dann wird die Empirie der Wissenschaft sich als Leib anschließen, wenn sie in ihrer Art dasselbe zu seyn sich bestrebt, was jene in der ihrigen ist, nämlich empirische Construktion: dann wird sie im Geiste des Ganzen sowohl gelehrt als betrieben, wenn sie, mit Enthaltung von Erklärungen und Hypothesen, reine objektive Darstellung der Erscheinung selbst ist und keine Idee anders als durch diese auszusprechen sucht; nicht aber, wenn dürftige Empirie aus ihren verschobenen Ansichten heraus Blicke in das Universum werfen oder sie den Gegenständen aufdringen will, oder wenn dieses empirische Beginnen gar gegen allgemein bewiesene und allgemein einzusehende Wahrheiten oder ein System von solchen mit einzelnen abgerissenen Erfahrungen, aus der Mitte einer Folge von Fällen, die sie selbst nicht übersehen kann, oder einer Menge sich durchkreuzender und verwirrender Bedingungen, sich erhebt, ein Bestreben, das in seiner Absicht gegen die Wissenschaft ebenso viel ist, als, um mich dieses bekannten Gleichnisses zu bedienen, den Durchbruch des Oceans mit Stroh stopfen zu wollen.

Die absolute, in Ideen gegründete Wissenschaft der Natur ist demnach das Erste und die Bedingung, unter welcher zuerst die empirische Naturlehre an die Stelle ihres blinden Umherschweifens ein methodisches, auf ein bestimmtes Ziel gerichtetes Verfahren setzen kann. Denn die Geschichte der Wissenschaft zeigt, daß ein solches Construiren der Erscheinungen durch das Experiment, als wir gefordert haben, jederzeit nur in einzelnen Fällen wie durch Instinkt geleistet worden ist, daß also, um diese Methode der Naturforschung allgemein geltend zu

machen, selbst das Vorbild der Construktion in einer absoluten Wissenschaft erfordert wird.

Die Idee einer solchen habe ich zu oft und zu wiederholt vor Ihnen entwickelt, als daß ich nöthig achtete, sie hier weiter als in den allgemeinsten Beziehungen darzustellen.

Wissenschaft der Natur ist an sich selbst schon Erhebung über die einzelnen Erscheinungen und Produkte zur Idee dessen, worin sie eins sind und aus dem sie als gemeinschaftlichem Quell hervorgehen. Auch die Empirie hat doch eine dunkle Vorstellung von der Natur als einem Ganzen, worin Eines durch Alles und Alles durch Eines bestimmt ist. Es hilft also nicht, das Einzelne zu kennen, wenn man das Ganze nicht weiß. Aber eben der Punkt, in welchem Einheit und Allheit selbst eines sind, wird nur durch Philosophie erkannt, oder vielmehr die Erkenntniß von ihm ist die Philosophie selbst.

Von dieser ist die erste und nothwendige Absicht, die Geburt aller Dinge aus Gott oder dem Absoluten zu begreifen, und inwiefern die Natur die ganze reale Seite in dem ewigen Akt der Subjekt-Objektivirung ist, ist Philosophie der Natur die erste und nothwendige Seite der Philosophie überhaupt.

Das Princip und das Element von ihr ist die absolute Idealität, aber diese wäre ewig unerkennbar, verhüllt in sich selbst, wenn sie nicht sich als Subjektivität in die Objektivität verwandelte, von welcher Verwandlung die erscheinende und endliche Natur das Symbol ist. Die Philosophie im Ganzen ist demnach absoluter Idealismus, da auch jener Akt im göttlichen Erkennen begriffen ist, und die Naturphilosophie hat in dem ersten keinen Gegensatz, sondern nur in dem relativen Idealismus, welcher von dem absolut-Idealen bloß die eine Seite begreift. Denn die vollendete Einbildung seiner Wesenheit in die Besonderheit, bis zur Identität beider, producirt in Gott die Ideen, so daß die Einheit, wodurch diese in sich selbst und real sind, mit der, wodurch sie im Absoluten und ideal sind, unmittelbar eine und dieselbige ist. In den besondern Dingen aber, welche von den Ideen die bloßen Abbilder sind, erscheinen diese Einheiten nicht als Eines, sondern in der Natur

als der bloß relativ-realen Seite ist die erste im Uebergewicht, so daß sie im Gegensatz gegen die andere Seite, wo das Ideale hüllenlos, unverstellt in ein anderes hervortritt, als das Negative, die letztere dagegen als das Positive und das Princip von jener erscheint, da doch beide nur die relativen Erscheinungsweisen des absolut-Idealen und in ihm schlechthin eins sind. Nach dieser Ansicht ist die Natur, nicht nur in ihrem An-sich, wo sie der ganze absolute Akt der Subjekt-Objektivirung selbst ist, sondern auch der Erscheinung nach, wo sie sich als die relativ-reale oder objektive Seite desselben darstellt, dem Wesen nach eins, und keine innerliche Verschiedenheit in ihr in allen Dingen Ein Leben, die gleiche Macht zu seyn, dieselbe Legirung durch die Ideen. Es ist keine reine Leiblichkeit in ihr, sondern überall Seele in Leib symbolisch umgewandelt, und für die Erscheinung nur ein Uebergewicht des einen oder andern. Aus dem gleichen Grunde kann auch die Wissenschaft der Natur nur Eine seyn, und die Theile, in welche sie der Verstand zersplittert, sind nur Zweige einer absoluten Erkenntniß.

Construktion überhaupt ist Darstellung des Realen im Idealen, des Besonderen im schlechthin Allgemeinen, der Idee. Alles Besondere als solches ist Form, von allen Formen aber ist die nothwendige, ewige und absolute Form der Quell und Ursprung. Der Akt der Subjekt-Objektivirung geht durch alle Dinge hindurch, und pflanzt sich in den besonderen Formen fort, die, da sie alle nur verschiedene Erscheinungsweisen der allgemeinen und unbedingten, in dieser selbst unbedingt sind

Da ferner der innere Typus aller Dinge wegen der gemeinschaftlichen Abkunft Einer seyn muß, und dieser mit Nothwendigkeit eingesehen werden kann, so wohnt dieselbe Nothwendigkeit auch der in ihm gegründeten Construktion bei, welche demnach der Bestätigung der Erfahrung nicht bedarf, sondern sich selbst genügt, und auch bis dahin fortgesetzt werden kann, wohin zu dringen die Erfahrung durch unübersteigliche Grenzen gehindert ist, wie in das innere Triebwerk des organischen Lebens und der allgemeinen Bewegung.

Nicht nur für das Handeln gibt es ein Schicksal: auch dem Wissen steht das An-sich des Universum und der Natur als eine unbedingte

Nothwendigkeit vor, und wenn, nach dem Ausspruch eines Alten, der tapfere Mann im Kampf mit dem Verhältniß ein Schauspiel ist, auf das selbst die Gottheit mit Lust herabsieht, so ist das Ringen des Geistes nach der Anschauung der ursprünglichen Natur und des ewigen Innern ihrer Erscheinungen ein nicht minder erhebender Anblick. Wie in der Tragödie der Streit weder dadurch, daß die Nothwendigkeit, noch dadurch, daß die Freiheit unterliegt, sondern allein durch die Erhebung der einen zur vollkommenen Gleichheit mit der andern wahrhaft gelöst wird: so kann auch der Geist aus jenem Kampf mit der Natur allein dadurch versöhnt heraustreten, daß sie für ihn zur vollkommenen Indifferenz mit ihm selbst und zum Idealen sich verklärt.

An jenen Widerstreit, der aus unbefriedigter Begier nach Erkenntniß der Dinge entspringt, hat der Dichter seine Erfindungen in dem eigenthümlichsten Gedicht der Deutschen geknüpft und einen ewig frischen Quell der Begeisterung geöffnet, der allein zureichend war, die Wissenschaft zu dieser Zeit zu verjüngen und den Hauch eines neuen Lebens über sie zu verbreiten. Wer in das Heiligthum der Natur eindringen will, nähre sich mit diesen Tönen einer höheren Welt und sauge in früher Jugend die Kraft in sich, die wie in dichten Lichtstrahlen von diesem Gedicht ausgeht und das Innerste der Welt bewegt.

Zwölfte Vorlesung.

Ueber das Studium der Physik und Chemie.

Den besondern Erscheinungen und Formen, welche durch Erfahrung allein erkannt werden, geht nothwendig das vorher, wovon sie es sind, die Materie oder Substanz. Die Empirie kennt diese nur als Körper, d. h. als Materie mit veränderlicher Form, und denkt selbst den Urstoff, wenn sie anders darauf zurückgeht, nur als eine unbestimmbare Menge von Körpern unveränderlicher Form, die deßwegen Atomen heißen. Es fehlt ihr also die Erkenntniß der ersten Einheit, aus der alles in der Natur hervorgeht, und in die alles zurückkehrt.

Um zum Wesen der Materie zu gelangen, muß durchaus das Bild jeder besondern Art derselben, z. B. der sogenannten unorganischen oder der organischen entfernt werden, da sie an sich nur der gemeinschaftliche Keim dieser verschiedenen Formen ist. Absolut betrachtet ist sie der Akt der ewigen Selbstanschauung des Absoluten, sofern dieses in jenem sich objektiv und real macht; sowohl dieses An-sich der Materie, als wie die besondern Dinge mit den Bestimmungen der Erscheinung aus ihm hervorgehen, zu zeigen, kann allein Sache der Philosophie seyn.

Von dem ersten habe ich hinlänglich schon im Vorhergehenden geredet und beschränke mich also auf das andere. Die Idee jedes besondern Dinges ist schlechthin Eine, und zu dem Werden unendlich vieler Dinge derselben Art ist die Eine Idee zureichend, deren unendliche Möglichkeit durch keine Wirklichkeit erschöpft wird. Da das erste Gesetz

der Absolutheit dieses ist, schlechthin untheilbar zu seyn, so kann die Besonderheit der Ideen nicht in einer Negation der andern Ideen, sondern allein darin bestehen, daß in jeder alle, aber angemessen der besonderen Form derselben, gebildet seyen. Von dieser Ordnung in der Ideenwelt muß das Vorbild für die Erkenntniß der sichtbaren hergenommen werden. Auch in dieser werden die ersten Formen Einheiten seyn, welche alle anderen Formen als besondere in sich tragen und aus sich produciren, die also eben deßwegen selbst als Universa erscheinen. Die Art, wie sie in die Ausdehnung übergehen und den Raum erfüllen, muß aus der ewigen Form der Einbildung der Einheit in die Vielheit selbst abgeleitet werden, die in den Ideen mit der entgegengesetzten (wie gezeigt) eins, in der Erscheinung aber als diese unterscheidbar und unterschieden ist. Der erste und allgemeine Typus der Raumerfüllung ist nothwendig, daß die sinnlichen Einheiten, wie sie als Ideen aus dem Absoluten, als dem Centro, hervorgehen, ebenso in der Erscheinung aus einem gemeinschaftlichen Mittelpunkt, oder, weil jede Idee selbst wieder produktiv ist und ein Centrum seyn kann, aus gemeinschaftlichen Centris geboren werden, und wie ihre Vorbilder zugleich abhängig und selbständig seyen.

Nach der Construktion der Materie ist also die Erkenntniß des Weltbaues und seiner Gesetze die erste und vornehmste in der Physik. Was die mathematische Naturlehre, seit der Zeit, daß durch Keplers göttliches Genie jene Gesetze ausgesprochen sind, für Erkenntniß derselben geleistet, ist, wie bekannt, daß sie eine den Gründen nach ganz empirische Construktion davon versucht hat. Man kann als allgemeine Regel annehmen, daß, was in einer angeblichen Construktion nicht reine allgemeine Form ist, auch keinen wissenschaftlichen Gehalt noch Wahrheit haben könne. Der Grund, aus welchem die Centrifugalbewegung der Weltkörper abgeleitet wird, ist keine nothwendige Form, ist empirisches Factum. Die Newtonische Attraktivkraft, wenn sie auch für die auf dem Standpunkt der Reflexion haftende Betrachtung eine nothwendige Annahme seyn mag, ist doch für die Vernunft, die nur absolute Verhältnisse kennt, und also für die Construktion von keiner Bedeutung.

Die Gründe der Keplerschen Gesetze lassen sich, ohne allen empirischen Zusatz, rein aus der Lehre von den Ideen und den zwei Einheiten einsehen, die an sich selbst Eine Einheit sind, und kraft deren jedes Wesen, indem es in sich selbst absolut, zugleich im Absoluten ist, und umgekehrt.

Die physische Astronomie oder die Wissenschaft der besonderen Qualitäten und Verhältnisse der Gestirne beruht ihren vorzüglichsten Gründen nach ganz auf allgemeinen Ansichten, und in Beziehung auf das Planetensystem insbesondere auf der Uebereinstimmung, welche zwischen diesen und den Produkten der Erde stattfindet.

Der Weltkörper gleicht der Idee, deren Abdruck er ist, darin, daß er wie diese produktiv ist und alle Formen des Universum aus sich hervorbringt. Die Materie, obgleich der Erscheinung nach der Leib des Universum, differenziirt sich in sich selbst wieder zu Seele und Leib. Der Leib der Materie sind die einzelnen körperlichen Dinge, in welchem die Einheit ganz in die Vielheit und Ausdehnung verloren ist, und die deßwegen als unorganisch erscheinen.

Die rein-historische Darstellung der unorganischen Formen ist zu einem abgesonderten Zweig der Kenntniß gebildet worden: nicht ohne richtigen Sinn mit Enthaltung von aller Berufung auf innere qualitative Bestimmungen. Nachdem die specifische Verschiedenheit der Materie selbst quantitativ begriffen und die Möglichkeit gegeben ist, sie als Metamorphose einer und derselben Substanz durch bloße Formänderung darzustellen, ist auch der Weg zu einer historischen Construktion der Körperreihe geöffnet, zu welcher bereits durch Steffens Ideen ein entschiedener Anfang gemacht ist.

Die Geologie, welche das Gleiche in Ansehung der ganzen Erde seyn müßte, dürfte keine ihrer Hervorbringungen ausschließen, und müßte die Genesis aller in historischer Stetigkeit und Wechselbestimmung zeigen. Da die reale Seite der Wissenschaft immer nur historisch seyn kann (weil außer der Wissenschaft nichts ist, was unmittelbar und ursprünglich auf Wahrheit geht, als die Historie), so würde die Geologie, in der Fülle der höchsten Ausbildung, als Historie der Natur selbst, für

welche die Erde nur Mittel- und Ausgangspunkt wäre, die wahre Integration und rein objektive Darstellung der Wissenschaft der Natur seyn, zu welcher auch die experimentirende Physik nur einen Uebergang bildet und das Mittel seyn kann.

Wie die körperlichen Dinge der Leib der Materie sind, so ist die ihr eingebildete Seele das Licht. Durch die Beziehung auf die Differenz und als der unmittelbare Begriff derselben, wird das Ideale selbst endlich, und erscheint in der Unterordnung unter die Ausdehnung als ein Ideales, das den Raum zwar beschreibt, aber nicht erfüllt. Es ist also in der Erscheinung selbst zwar das Ideale, aber nicht das ganze Ideale des Akts der Subjekt-Objektivirung (indem es die eine Seite außer sich in dem Körperlichen zurückläßt), sondern das bloß relativ-Ideale.

Die Erkenntniß des Lichts ist der der Materie gleich, ja mit ihr eins, da beide nur im Gegensatz gegeneinander, als die subjektive und objektive Seite, wahrhaft begriffen werden können. Seitdem dieser Geist der Natur von der Physik gewichen ist, ist für sie das Leben in allen Theilen derselben erloschen, wie es für sie keinen möglichen Uebergang von der allgemeinen zu der organischen Natur gibt. Die Newtonsche Optik ist der größte Beweis der Möglichkeit eines ganzen Gebäudes von Fehlschlüssen, die in allen seinen Theilen auf Erfahrung und Experiment gegründet ist. Als ob es nicht die, mehr oder minder bewußt, schon vorhandene Theorie wäre, welche den Sinn und die Folge der Versuche nach sich, eigenwillig bestimmt, — wenn nicht ein seltener, aber glücklicher Instinkt, oder ein durch Construktion gewonnener allgemeiner Schematismus die natürliche Ordnung vorschreibt, — wird das Experiment, welches wohl Einzelheiten lehren, aber nie eine ganze Ansicht geben kann, für das untrügliche Princip der Naturerkenntniß geachtet.

Der Keim der Erde wird nur durch das Licht entfaltet. Denn die Materie muß Form werden und in die Besonderheit übergehen, damit das Licht als Wesen und Allgemeines eintreten kann.

Die allgemeine Form der Besonderwerdung der Körper ist das, wodurch sie sich selbst gleich und in sich zusammenhängend sind. Aus

den Verhältnissen zu dieser allgemeinen Form, welche die der Einbildung der Einheit in die Differenz ist, muß sich also auch alle specifische Verschiedenheit der Materie einsehen lassen.

Das Hervorgehen aus der Identität ist in Ansehung aller Dinge unmittelbar zugleich das Zurückstreben in die Einheit, welches ihre ideale Seite ist, das, wodurch sie beseelt erscheinen.

Den Inbegriff der lebendigen Erscheinungen der Körper darzustellen, ist nach den bereits bezeichneten Gegenständen der vorzüglichste und einzige der Physik, auch inwiefern sie in der gewöhnlichen Begrenzung und Trennung von der Wissenschaft der organischen Natur gedacht wird.

Jene Erscheinungen sind, als den Körpern wesentlich inhärirende Thätigkeitsäußerungen, überhaupt dynamisch genannt worden, so wie der Inbegriff derselben nach ihren verschieden bestimmten Formen der dynamische Proceß heißt.

Es ist nothwendig, daß diese Formen auf einen gewissen Kreis eingeschlossen seyn und einen allgemeinen Typus befolgen. Nur durch den Besitz desselben kann man gewiß seyn, weder ein nothwendiges Glied zu übersehen, noch Erscheinungen, die wesentlich eines sind, als verschiedene zu betrachten. Die gewöhnliche Experimentalphysik findet sich in Rücksicht der Mannichfaltigkeit und Einheit dieser Formen in der größten Ungewißheit, so daß jede neue Art der Erscheinung für sie Grund der Annahme eines neuen von allen verschiedenen Princips wird, und daß bald diese Form aus jener, bald jene aus dieser abgeleitet wird.

Stellen wir die gangbaren Theorien und die Erklärungsart jener Phänomene im Allgemeinen unter den schon bestimmten Maßstab, so ist in keiner derselben irgend eines als nothwendige und allgemeine Form, sondern durchaus bloß als Zufälligkeit begriffen. Denn daß es solche imponderable Flüssigkeiten gibt, als zu jenem Behuf angenommen werden, ist ohne alle Nothwendigkeit, und daß diese ebenso beschaffen sind, daß ihre homogenen Elemente sich abstoßen, die heterogenen sich anziehen, wie zur Erklärung der magnetischen und elektrischen Erscheinungen angenommen wird, ist eine vollkommene Zufälligkeit. Wenn man die Welt dieser hypothetischen Elemente sich zusammensetzt, so

erhält man folgendes Bild ihrer Verfassung. Zunächst in den Poren der gröberen Stoffe ist die Luft, in den Poren der Luft der Wärmestoff, in den Poren von diesem die elektrische Flüssigkeit, welche wieder in den ihrigen die magnetische, so wie diese in den Zwischenräumen, welche auch sie hat, den Aether begreift. Gleichwohl stören sich diese verschiedenen ineinander eingeschachtelten Flüssigkeiten nicht, und erscheinen nach dem Gefallen des Physikers jede in ihrer Art, ohne mit der andern vermischt zu seyn, und finden sich ebenso ohne alle Verwirrung jede wieder an ihre Stelle.

Diese Erklärungsart ist also, außerdem daß sie ganz ohne wissenschaftlichen Gehalt ist, nicht einmal der empirischen Anschaulichkeit fähig.

Aus der Kantischen Construktion der Materie entwickelte sich zunächst eine höhere, gegen die materielle Betrachtung der Phänomene gerichtete Ansicht, die aber in allem, was sie Positives dagegen aufstellt, selbst auf einem zu untergeordneten Standpunkt zurückblieb. Die beiden Kräfte der Anziehung und Zurückstoßung, wie sie Kant bestimmt, sind bloß formelle Faktoren, durch Analysis gefundene Verstandesbegriffe, die von dem Leben und dem Wesen der Materie keine Ideen geben. Es kommt dazu, daß nach demselben die Verschiedenheit der Materie aus dem Verhältniß dieser Kräfte, das er als ein bloß arithmetisches kannte, einzusehen unmöglich ist. Die Nachfolger von Kant und die Physiker, welche eine Anwendung seiner Lehren versuchten, beschränkten sich in Ansehung der dynamischen Vorstellung auf das bloß Negative, wie in Ansehung des Lichts, von dem sie eine höhere Meinung ausgesprochen zu haben glaubten, wenn sie es nur überhaupt als immateriell bezeichneten, womit sich dann übrigens jede andere mechanische Hypothese des Euler u. a. vertrug.

Der Irrthum, der allen diesen Ansichten gemeinschaftlich zu Grunde lag, ist die Vorstellung der Materie als reiner Realität: es mußte erst die allgemeine Subjekt-Objektivität der Dinge und der Materie insbesondere wissenschaftlich hergestellt seyn, ehe man diese Formen, in denen ihr inneres Leben sich ausdrückt, begreifen konnte.

Das Seyn jedes Dinges in der Identität als der allgemeinen

Seele, und das Streben zur Wiedervereinigung mit ihr, wenn es aus der Einheit gesetzt ist, ist als allgemeiner Grund der lebendigen Erscheinungen schon im Vorhergehenden angegeben. Die besondern Formen der Thätigkeit sind keine der Materie zufällige, sondern ursprünglich eingeborene und nothwendige Formen. Denn wie die Einheit der Idee im Seyn zu drei Dimensionen sich ausbreitet, drückt auch das Leben und die Thätigkeit sich in demselben Typus und durch drei Formen aus, welche demnach dem Wesen der Materie so nothwendig als jene inhäriren. Durch diese Construktion ist nicht allein gewiß, daß es nur diese drei Formen der lebendigen Bewegung der Körper gibt, sondern es ist auch für alle besonderen Bestimmungen derselben das allgemeine Gesetz gefunden, aus dem sie als nothwendige eingesehen werden können.

Ich beschränke mich hier zunächst auf den chemischen Proceß, da die Wissenschaft seiner Erscheinungen zu einem besondern Zweig der Naturkenntniß gebildet worden ist.

Das Verhältniß der Physik zur Chemie hat sich in der neueren Zeit fast zu einer gänzlichen Unterordnung der ersten unter die letzte entschieden. Der Schlüssel zur Erklärung aller Naturerscheinungen, auch der höheren Formen, des Magnetismus, der Elektricität u. s. w. sollte in der Chemie gegeben seyn, und je mehr allmählich alle Naturerklärung auf diese zurückgebracht wurde, desto mehr verlor sie selbst die Mittel, ihre eignen Erscheinungen zu begreifen. Noch von der Jugendzeit der Wissenschaft her, wo die Ahndung der inneren Einheit aller Dinge dem menschlichen Geist näher lag, hatte die jetzige Chemie einige bildliche Ausdrücke, wie Verwandtschaft u. a. behalten, die aber, weit entfernt Andeutungen einer Idee zu seyn, in ihr vielmehr nur Freistätten der Unwissenheit wurden. Das oberste Princip und die äußerste Grenze aller Erkenntniß wurde immer mehr das, was sich durch das Gewicht erkennen läßt, und jene der Natur eingeborenen, in ihr waltenden Geister, welche die unvertilgbaren Qualitäten wirken, wurden selbst Materien, die in Gefäßen aufgefangen und eingesperrt werden konnten.

Ich leugne nicht, daß die neuere Chemie uns mit vielen Thatsachen bereichert hat, obgleich es immer wünschenswerth bleibt, daß

diese neue Welt gleich anfangs durch ein höheres Organ entdeckt worden wäre, und die Einbildung lächerlich ist, in der Aneinanderreihung jener Thatsachen, die durch nichts als die unverständlichen Worte Stoff, Anziehung u. s. w. zusammengehalten wird, eine Theorie erlangt zu haben, da man nicht einmal einen Begriff von Qualität, von Zusammensetzung, Zerlegung u. s. w. hatte.

Es mag vortheilhaft seyn, die Chemie von der Physik abgesondert zu behandeln; aber dann muß sie auch als bloße experimentirende Kunst, ohne allen Anspruch auf Wissenschaft, betrachtet werden. Die Construktion der chemischen Erscheinungen gehört nicht einer besonderen Scienz, sondern der allgemeinen und umfassenden Wissenschaft der Natur an, in der sie nicht außer dem Zusammenhang des Ganzen und als Phänomene von eigenthümlicher Gesetzmäßigkeit, sondern als einzelne Erscheinungsweisen des allgemeinen Lebens der Natur erkannt werden.

Die Darstellung des allgemeinen dynamischen Processes, der im Weltsystem überhaupt und in Ansehung des Ganzen der Erde stattfindet, ist im weitesten Sinn Meteorologie und insofern ein Theil der physischen Astronomie, da auch die allgemeinen Veränderungen der Erde nur durch ihr Verhältniß zum allgemeinen Weltbau vollkommen gefaßt werden können.

Die Mechanik betreffend, von der ein großer Theil in die Physik aufgenommen worden ist, so gehört diese der angewandten Mathematik an; der allgemeine Typus ihrer Formen aber, welche nur die, rein objektiv ausgedrückten, gleichsam getödteten Formen des dynamischen Processes sind, ist ihr durch die Physik vorgezeichnet.

Das Gebiet der letztern in ihrer gewöhnlichen Absonderung beschränkt sich auf die Sphäre des allgemeinen Gegensatzes zwischen dem Licht und der Materie oder Schwere. Die absolute Wissenschaft der Natur begreift in einem und demselben Ganzen sowohl diese Erscheinungen der getrennten Einheit, als die der höheren, organischen Welt, durch deren Produkte die ganze Subjekt-Objektivirung, in ihren zwei Seiten zugleich, erscheint.

Dreizehnte Vorlesung.

Ueber das Studium der Medicin und der organischen Naturlehre überhaupt.

Wie der Organismus, nach der ältesten Ansicht, nichts anderes als die Natur im Kleinen und in der vollkommensten Selbstanschauung ist, so muß auch die Wissenschaft desselben alle Strahlen der allgemeinen Erkenntniß der Natur wie in einen Brennpunkt zusammenbrechen und eins machen. Fast zu jeder Zeit wurde die Kenntniß der allgemeinen Physik wenigstens als nothwendige Stufe und Zugang zu dem Heiligthum des organischen Lebens betrachtet. Aber welches wissenschaftliche Vorbild konnte die organische Naturlehre von der Physik entlehnen, die selbst ohne die allgemeine Idee der Natur, jene nur mit ihren eignen Hypothesen beschweren und verunstalten konnte, wie es allgemein genug geschehen ist seitdem die Schranken, wodurch man die allgemeine und die lebendige Natur voneinander getrennt glaubte, mehr oder weniger durchbrochen wurden?

Der Enthusiasmus des Zeitalters für Chemie hat diese auch zum Erkenntnißgrund aller organischen Erscheinungen und das Leben selbst zu einem chemischen Proceß gemacht. Die Erklärungen der ersten Bildung des Lebendigen durch Wahlanziehung oder Krystallisation, der organischen Bewegungen und selbst der sogenannten Sinneswirkungen durch Mischungsveränderungen und Zersetzungen gehen vortrefflich von statten, nur daß diejenigen, die sie machen, vorerst noch zu erklären

haben, was denn Wahlanziehung und Mischungsveränderung selbst sey, eine Frage, welche beantworten zu können, sie sich ohne Zweifel bescheiden.

Mit dem bloßen Uebertragen, Anwenden von dem einen Theil der Naturwissenschaft auf den andern ist es nicht gethan: jeder ist in sich absolut, keiner von dem andern abzuleiten, und alle können nur dadurch wahrhaft eins werden, daß in jedem für sich das Besondere aus dem Allgemeinen und aus einer absoluten Gesetzmäßigkeit begriffen wird.

Daß nun erstens die Medicin allgemeine Wissenschaft der organischen Natur werden müsse, von welcher die sonst getrennten Theile derselben sämmtlich nur Zweige wären, und daß um ihr sowohl diesen Umfang und innere Einheit, als den Rang einer Wissenschaft zu geben, die ersten Grundsätze, auf denen sie ruht, nicht empirisch oder hypothetisch, sondern durch sich selbst gewiß und philosophisch seyn müssen: dieß ist zwar seit einiger Zeit allgemeiner gefühlt und anerkannt worden, als es in Ansehung der übrigen Theile der Naturlehre der Fall ist. Aber auch hier sollte die Philosophie vorerst kein weiteres Geschäft haben, als in die vorhandene und gegebene Mannichfaltigkeit die äußere formale Einheit zu bringen, und den Aerzten, deren Wissenschaft durch Dichter und Philosophen seit geraumer Zeit zweideutig geworden war, wieder einen guten Namen zu machen. Wenn Browns Lehre durch nichts ausgezeichnet wäre als durch die Reinheit von empirischen Erklärungen und Hypothesen, die Anerkennung und Durchführung des großen Grundsatzes der bloß quantitativen Verschiedenheit aller Erscheinungen, und die Consequenz, mit der sie aus Einem ersten Princip folgert, ohne sich etwas anderes zugeben zu lassen oder je von der Bahn der Wissenschaft abzuschweifen: so wäre ihr Urheber schon dadurch einzig in der bisherigen Geschichte der Medicin und der Schöpfer einer neuen Welt auf diesem Gebiet des Wissens. Es ist wahr, er bleibt bei dem Begriff der Erregbarkeit stehen und hat von diesem selbst keine wissenschaftliche Erkenntniß, aber er verweigert zugleich alle empirische Erklärung davon, und warnt, sich nicht auf die ungewisse Untersuchung der Ursachen, das Verderben der Philosophie, einzulassen. Ohne Zweifel hat er damit nicht geleugnet, daß es eine höhere Sphäre des Wissens gebe, in welcher

jener Begriff selbst wieder als ein abzuleitender eintreten und aus höheren ebenso construirt werden könne, wie er selbst aus ihm die abgeleiteten Formen der Krankheit hervorgehen läßt.

Der Begriff der Erregbarkeit ist ein bloßer Verstandesbegriff, wodurch zwar das einzelne organische Ding, aber nicht das Wesen des Organismus bestimmt ist. Denn das absolut-Ideale, welches in ihm ganz objektiv und subjektiv zugleich, als Leib und als Seele erscheint, ist an sich außer aller Bestimmbarkeit; das einzelne Ding aber, der organische Leib, den es sich als Tempel erbaut, ist durch äußere Dinge bestimmbar und nothwendig bestimmt. Da nun jenes über die Einheit der Form und des Wesens im Organismus wacht, als in welcher allein dieser das Symbol von ihm ist, so wird es durch jede Bestimmung von außen, wodurch die erste verändert wird, zur Wiederherstellung und demnach zum Handeln bestimmt. Es ist also immer nur indirekt, nämlich durch Veränderung der äußern Bedingungen des Lebens, niemals aber an sich selbst bestimmbar.

Das, wodurch der Organismus Ausdruck der ganzen Subjekt-Objektivirung ist, ist, daß die Materie, welche auf der tieferen Stufe dem Licht entgegengesetzt und als Substanz erschien, in ihm dem Licht verbunden (und weil beide, vereinigt, sich nur als Attribute von einem und demselbigen verhalten können) bloßes Accidens des An-sich des Organismus und demnach ganz Form wird. In dem ewigen Akt der Umwandlung der Subjektivität in die Objektivität kann die Objektivität oder die Materie nur Accidens seyn, dem die Subjektivität als das Wesen oder die Substanz entgegensteht, welche aber in der Entgegensetzung selbst die Absolutheit ablegt und als bloß relativ-Ideales (in Licht) erscheint. Der Organismus ist es also, welcher Substanz und Accidens als vollkommen eins und, wie in dem absoluten Akt der Subjekt-Objektivirung, in eins gebildet darstellt

Dieses Princip der Formwerdung der Materie bestimmt nicht allein die Erkenntniß des Wesens, sondern auch der einzelnen Funktionen des Organismus, deren Typus mit dem allgemeinen der lebendigen Bewegungen derselbe seyn muß, nur daß die Formen, wie gesagt, mit der

Materie selbst eins sind und ganz in sie übergehen. Wenn man alle Versuche der Empirie, diese Funktionen sowohl überhaupt als ihren besondern Bestimmungen nach zu erklären, durchgeht, so findet sich auch nicht in Einer derselben eine Spur des Gedankens, sie als allgemeine und nothwendige Formen zu fassen. Die zufällige Existenz unwägbarer Flüssigkeiten in der Natur, für welche ebenso zufälligerweise in der Conformation des Organismus gewisse Bedingungen der Anziehung, der Zusammensetzung und Zerlegung gegeben sind, ist auch hier das letzte trostlose Asyl der Unwissenheit. Und dennoch ist selbst mit diesen Annahmen noch keine Erklärung dahin gelangt, irgend eine organische Bewegung z. B. der Contraktion auch nur von Seiten ihres Mechanismus begreiflich zu machen. Man fiel zwar sehr frühzeitig auf die Analogie zwischen diesen Erscheinungen und denen der Elektricität; aber da man diese selbst nicht als allgemeine, sondern nur als besondere Form kannte und auch keinen Begriff von Potenzen in der Natur hatte, so wurden die ersten, anstatt mit den andern auf die gleiche Stufe, wenn nicht auf die höhere, gesetzt zu werden, vielmehr von ihnen abgeleitet und als bloße Wirkungen von ihnen begriffen: wobei, auch das elektrische Wesen als Thätigkeitsprincip zugegeben, den eigenthümlichen Typus der Zusammenziehung zu erklären. noch neue Hypothesen erfordert wurden.

Die Formen der Bewegung, welche in der anorgischen Natur schon durch Magnetismus, Elektricität und chemischen Proceß ausgedrückt sind, sind allgemeine Formen, die in den letzteren selbst bloß auf eine besondere Weise erscheinen. In ihrer Gestalt als Magnetismus u. s. w. stellen sie sich als bloße von der Substanz der Materie verschiedene Accidenzen dar. In der höheren Gestalt, welche sie durch den Organismus erhalten, sind sie Formen, die zugleich das Wesen der Materie selbst sind.

Für die körperlichen Dinge, deren Begriff bloß der unmittelbare Begriff von ihnen selbst ist, fällt die unendliche Möglichkeit aller als Licht außer ihnen: im Organismus, dessen Begriff unmittelbar zugleich der Begriff anderer Dinge ist, fällt das Licht in das Ding selbst, und in gleichem Verhältniß wird auch die zuvor als Substanz angeschaute Materie ganz als Accidens gesetzt.

Entweder ist nun das ideelle Princip der Materie nur für die erste Dimension verbunden: in diesem Fall ist jene auch nur für die letztere als Dimension des in-sich-selbst-Seyns von der Form durchdrungen und mit ihr eins; das organische Wesen enthält bloß die unendliche Möglichkeit von sich selbst als Individuum oder als Gattung. Oder das Licht hat auch in der andern Dimension der Schwere sich vermählt: so ist die Materie zugleich für diese, welche die des Seyns in andern Dingen ist, als Accidens gesetzt, und das organische Wesen enthält die unendliche Möglichkeit anderer Dinge außer ihm. In dem ersten Verhältniß, welches das der Reproduktion ist, waren Möglichkeit und Wirklichkeit beide auf das Individuum beschränkt und dadurch selbst eins; in dem andern, welches das der selbständigen Bewegung ist, geht das Individuum über seinen Kreis hinaus auf andere Dinge: Möglichkeit und Wirklichkeit können hier also nicht in ein und dasselbige fallen, weil die andern Dinge ausdrücklich als andere, als außer dem Individuum befindliche gesetzt seyn sollen. Wenn aber die beiden vorhergehenden Verhältnisse in dem höheren verknüpft werden und die unendliche Möglichkeit anderer Dinge doch zugleich als Wirklichkeit in dasselbige fällt, worein jene, so ist damit die höchste Funktion des ganzen Organismus gesetzt; die Materie ist in jeder Beziehung und ganz Accidens des Wesens, des Idealen, welches an sich. produktiv, aber hier, in der Beziehung auf ein endliches Ding, als ideal zugleich sinnlich-producirend, also anschauend ist.

Wie auch die allgemeine Natur nur in der göttlichen Selbstbeschauung besteht und die Wirkung von ihr ist, so ist in den lebenden Wesen dieses ewige Produciren selbst erkennbar gemacht und objektiv geworden. Es bedarf kaum des Beweises, daß in diesem höheren Gebiet der organischen Natur, wo der ihr eingeborne Geist seine Schranken durchbricht, jede Erklärung, die sich auf die gemeinen Vorstellungen von der Materie stützt, so wie alle Hypothesen, durch welche die untergeordneten Erscheinungen noch nothdürftig begreiflich gemacht werden, völlig unzureichend werden; weßhalb auch die Empirie dieses Gebiet allmählich ganz geräumt und sich theils hinter die Vorstellungen des Dualismus theils in die Teleologie zurückgezogen hat.

Nach Erkenntniß der organischen Funktionen in der Allgemeinheit und Nothwendigkeit ihrer Formen ist die der Gesetze, nach welchen ihr Verhältniß untereinander, sowohl im Individuum als in der gesammten Welt der Organisationen, bestimmt ist, die erste und wichtigste.

Das Individuum ist in Ansehung desselben auf eine gewisse Grenze eingeschränkt, welche nicht überschritten werden kann, ohne sein Bestehen als Produkt unmöglich zu machen: es ist dadurch der Krankheit unterworfen. Die Construktion dieses Zustandes ist ein nothwendiger Theil der allgemeinen organischen Naturlehre, und von dem, was man Physiologie genannt hat, nicht zu trennen. In der größten Allgemeinheit kann sie vollkommen aus den höchsten Gegensätzen der Möglichkeit und Wirklichkeit im Organismus und der Störung des Gleichgewichtes beider geführt werden: die besondern Formen und Erscheinungen der Krankheit aber sind allein aus dem veränderten Verhältniß der drei Grundformen der organischen Thätigkeit erkennbar. Es gibt ein doppeltes Verhältniß des Organismus, wovon ich das erste das natürliche nennen möchte, weil es als ein rein quantitatives der innern Faktoren des Lebens zugleich ein Verhältniß zu der Natur und den äußern Dingen ist. Das andere, welches ein Verhältniß der beiden Faktoren in Bezug auf die Dimensionen ist, und die Vollkommenheit bezeichnet, in welcher der Organismus Bild des Universum, Ausdruck des Absoluten ist, nenne ich das göttliche Verhältniß. Brown hat allein auf das erste als das vornehmste für die medicinische Kunst reflektirt, aber deßhalb das andere nicht positiv ausgeschlossen, dessen Gesetze allein den Arzt die Gründe der Formen, den ersten und hauptsächlichsten Sitz des Mißverhältnisses lehren, ihn in der Wahl der Mittel leiten, und über das, was der Mangel an Abstraktion das Specifische in der Wirkung der letztern sowohl als in den Erscheinungen der Krankheit genannt hat, verständigen. Daß nach dieser Ansicht auch die Lehre von den Arzneimitteln keine eigne Scienz, sondern nur ein Element der allgemeinen Wissenschaft der organischen Natur sey, versteht sich von selbst.

Ich müßte nur das von würdigen Männern vielfach Gesagte wiederholen, wenn ich beweisen wollte, daß die Wissenschaft der Medicin

in diesem Sinne nicht nur überhaupt philosophische Bildung des Geistes, sondern auch Grundsätze der Philosophie voraussetze; und wenn es zur Ueberzeugung von dieser Wahrheit für die Verständigen noch etwas außer den allgemeinen Gründen bedürfte, wären es folgende Betrachtungen: daß in Ansehung dieses Gegenstandes das Experiment, die einzig mögliche Art der Construktion für die Empirie, an sich unmöglich ist, daß alle angebliche medicinische Erfahrung ihrer Natur nach zweideutig ist, und mittelst derselben über Werth oder Unwerth einer Lehre niemals entschieden werden kann, weil in jedem Fall die Möglichkeit bleibt, daß sie falsch angewendet worden; daß in diesem Theile des Wissens, wenn in irgend einem andern, die Erfahrung erst durch die Theorie möglich gemacht werde, wie die durch die Erregungstheorie gänzlich veränderte Ansicht aller vergangenen Erfahrung hinlänglich beurkundet. Zum Ueberfluß könnte man sich auf die Werke und Hervorbringungen derjenigen berufen, die, ohne den geringsten Begriff oder einige Wissenschaft erster Grundsätze, durch die Macht der Zeit getrieben, die neue Lehre, obgleich sie ihnen unverständlich ist, dennoch in Schriften oder Lehrvorträgen behaupten wollen, und selbst den Schülern lächerlich werden, indem sie das Unvereinbare und Widersprechende damit zu vereinen suchen, auch das Wissenschaftliche wie einen historischen Gegenstand behandeln, und da sie von Beweisen reden, doch immer nur zu erzählen vermögen: auf die man anwenden möchte, was zu seiner Zeit Galenus von dem großen Haufen der Aerzte gesagt hat: so ungeübt und ungebildet und dabei so frech und schnell im Beweisen, wenn sie schon nicht wissen, was ein Beweis ist — wie soll man mit diesen vernunftlosen Wesen noch länger streiten und seine Zeit an ihren Erbärmlichkeiten verlieren!

Dieselben Gesetze, welche die Metamorphosen der Krankheit bestimmen, bestimmen auch die allgemeinen und bleibenden Verwandlungen, welche die Natur in der Produktion der verschiedenen Gattungen übt. Denn auch diese beruhen einzig auf der steten Wiederholung eines und desselben Grundtypus mit beständig veränderten Verhältnissen, und es ist offenbar, daß die Medicin erst dann in die allgemeine organische Naturlehre vollkommen sich auflösen wird, wenn sie die Geschlechter

der Krankheiten, dieser idealen Organismen, mit der gleichen Bestimmtheit wie die ächte Naturgeschichte die Geschlechter der realen Organismen construirt, wo denn beide nothwendig als sich entsprechend erscheinen müssen.

Aber was kann die historische Construktion der Organismen, welche den schaffenden Geist durch seine Labyrinthe verfolgt, anders leiten als die Form der äußern Bildung, da kraft des ewigen Gesetzes der Subjekt-Objektivirung das Aeußere in der ganzen Natur Ausdruck und Symbol des Inneren ist, und sich ebenso regelmäßig und bestimmt wie dieses verändert?

Die Denkmäler einer wahren Geschichte der organisch-zeugenden Natur sind also die sichtbaren Formen lebendiger Bildungen von der Pflanze bis zum Gipfel des Thiers, deren Kenntniß man bisher, in einseitigem Sinne, als vergleichende Anatomie bezeichnet hat. Zwar leidet es keinen Zweifel, daß in dieser Art des Wissens Vergleichung das erste leitende Princip ist: aber nicht Vergleichung mit irgend einem empirischen Vorbild, am wenigsten mit der menschlichen Bildung, welche als die vollendetste nach einer Richtung zugleich an der Grenze der Organisation steht. Die erste Beschränkung der Anatomie überhaupt auf die des menschlichen Körpers hatte zwar in dem Gebrauch, der von derselben in der Arzneikunst beabsichtigt wurde, einen sehr einleuchtenden Grund, war aber der Wissenschaft selbst in keinem Betracht vortheilhaft. Nicht nur weil die menschliche Organisation so verborgen ist, daß, um der Anatomie derselben auch nur diejenige Vollkommenheit zu geben, die sie jetzt hat, die Vergleichung mit andern Organisationen nothwendig war, sondern auch, weil sie, durch ihre Potenzirtheit selbst, den Gesichtspunkt für die übrigen verrückt und die Erhebung zu einfachen und allgemeinen Ansichten erschwert. Die Unmöglichkeit, über die Gründe einer so verwickelten Bildung im Einzelnen die geringste Rechenschaft abzulegen, nachdem man sich selbst den Weg dazu versperrt hatte, führte die Trennung der Anatomie und Physiologie, die sich beide wie Aeußeres und Inneres entsprechen müßten, und jene ganz mechanische Art des Vortrags herbei, der in den meisten Lehrbüchern und auf Akademien der herrschende ist.

Der Anatom, welcher seine Wissenschaft zugleich als Naturforscher und im allgemeinen Geiste behandeln wollte, müßte zuvörderst erkennen,

daß es einer Abstraktion, einer Erhebung über die gemeine Ansicht bedarf, um die wirklichen Formen auch nur historisch wahr auszusprechen. Er begreife das Symbolische aller Gestalten, und daß auch in dem Besondern immer eine allgemeine Form, wie in dem Aeußern ein innerer Typus, ausgedrückt ist. Er frage nicht: wozu dient dieses oder jenes Organ? sondern: wie ist es entstanden? und zeige die reine Nothwendigkeit seiner Formation. Je allgemeiner, je weniger auf den besondern Fall eingerichtet die Ansichten sind, aus denen er die Genesis der Formen herleitet, desto eher wird er die unaussprechliche Naivetät der Natur in so vielen ihrer Bildungen erreichen und fassen. Am wenigsten wolle er, indem er die Weisheit und Vernunft Gottes zu bewundern meint, seine eigne Unweisheit und Unvernunft zu bewundern geben.

Beständig sey in ihm die Idee von der Einheit und inneren Verwandtschaft aller Organisationen, der Abstammung von Einem Urbild, dessen Objektives allein veränderlich, das Subjektive aber unveränderlich ist: und jene darzustellen, halte er für sein einziges wahres Geschäft. Er bemühe sich vor allem um das Gesetz, nach welchem jene Veränderlichkeit stattfindet: er wird erkennen, daß, weil das Urbild an sich immer dasselbige bleibt, auch das, wodurch es ausgedrückt wird, nur der Form nach veränderlich seyn könne, daß also eine gleiche Summe von Realität in allen Organisationen verwendet und nur verschiedentlich genutzt wird; daß eine Ersetzung des Zurückstehens der einen Form durch das Hervortreten der andern und des Uebergewichts von dieser durch das Zurückdrängen von jener statthabe. Er wird sich aus Vernunft und Erfahrung einen Schematismus aller innern und äußern Dimensionen entwerfen, in welche sich der produktive Trieb werfen kann, wodurch er für die Einbildungskraft ein Prototyp aller Organisationen gewinnt, das in seinen äußersten Grenzen unbeweglich, innerhalb derselben aber der größten Freiheit der Bewegung fähig ist.

Die historische Construktion der organischen Natur würde, in sich vollendet, die reale und objektive Seite der allgemeinen Wissenschaft derselben zum vollkommenen Ausdruck der Ideen in dieser, und dadurch mit ihr selbst wahrhaft eins machen.

Vierzehnte Vorlesung.

Ueber Wissenschaft der Kunst, in Bezug auf das akademische Studium.

Wissenschaft der Kunst kann vorerst die historische Construktion derselben bedeuten. In diesem Sinne fordert sie als äußere Bedingung nothwendig unmittelbare Anschauung der vorhandenen Denkmäler. Da diese in Ansehung der Werke der Dichtkunst allgemein möglich ist, wird auch jene in der angegebenen Beziehung, als Philologie, ausdrücklich unter die Gegenstände des akademischen Vortrags gezählt. Demungeachtet wird auf Universitäten nichts seltener gelehrt als Philologie in dem zuvor bestimmten Sinne, welches nicht zu verwundern, da jene ebenso sehr Kunst ist wie die Poesie, und der Philologe nicht minder als der Dichter geboren wird.

Noch viel weniger also ist die Idee einer historischen Construktion der Werke bildender Kunst auf Universitäten zu suchen, da sie der unmittelbaren Anschauung derselben beraubt sind, und wo etwa auch ehrenhalber, mit Unterstützung einer reichen Bibliothek, solche Vorträge versucht werden, schränken sie sich von selbst auf die bloß gelehrte Kenntniß der Kunstgeschichte ein.

Universitäten sind nicht Kunstschulen. Noch weniger also kann die Wissenschaft derselben in praktischer oder technischer Absicht auf ihnen gelehrt werden.

Es bleibt also nur die ganz speculative übrig, welche nicht auf

Ausbildung der empirischen, sondern der intellektuellen Anschauung der Kunst gerichtet wäre. Aber eben hiemit wird die Voraussetzung einer philosophischen Construktion der letzteren gemacht, gegen welche sich von Seiten der Philosophie wie der Kunst bedeutende Zweifel erheben.

Sollte zuvörderst der Philosoph, dessen intellektuelle Anschauung allein auf die, sinnlichen Augen verborgene und unerreichbare, nur dem Geiste zugängliche Wahrheit gerichtet seyn soll, sich mit der Wissenschaft der Kunst befassen, welche nur die Hervorbringung des schönen Scheins zur Absicht hat, und entweder bloß die täuschenden Nachbilder von jener zeigt, oder ganz sinnlich ist, wie sie der größte Theil der Menschen begreift, der sie als Sinnenreiz, als Erholung, Abspannung des durch ernstere Geschäfte ermüdeten Geistes ansieht, als angenehme Erregung, die vor jeder andern nur das voraus hat, daß sie durch ein zarteres Medium geschieht, wodurch sie aber für das Urtheil des Philosophen, außerdem daß er sie als eine Wirkung des sinnlichen Triebes betrachten muß, nur das noch verwerflichere Gepräge der Verderbniß und der Civilisation erhalten kann. Nach dieser Vorstellung derselben könnte Philosophie sich von der schlaffen Sinnlichkeit, welche die Kunst sich wegen dieser Beziehung gefallen läßt, nur durch absolute Verdammung derselben unterscheiden.

Ich rede von einer heiligeren Kunst, derjenigen, welche, nach den Ausdrücken der Alten, ein Werkzeug der Götter, eine Verkündigerin göttlicher Geheimnisse, die Enthüllerin der Ideen ist, von der ungebornen Schönheit, deren unentweihter Strahl nur reine Seelen inwohnend erleuchtet, und deren Gestalt dem sinnlichen Auge ebenso verborgen und unzugänglich ist als die der gleichen Wahrheit. Nichts von dem, was der gemeinere Sinn Kunst nennt, kann den Philosophen beschäftigen: sie ist ihm eine nothwendige, aus dem Absoluten unmittelbar ausfließende Erscheinung, und nur sofern sie als solche dargethan und bewiesen werden kann, hat sie Realität für ihn.

„Aber hat nicht selbst der göttliche Plato in seiner Republik die nachahmende Kunst verdammt, die Poeten aus seinem Vernunftstaat verbannt, nicht nur als unnütze, sondern als verderbliche Glieder, und

kann irgend eine Autorität beweisender für die Unverträglichkeit der Poesie und Philosophie seyn, als dieses Urtheil des Königs der Philosophen?"

Es ist wesentlich, den bestimmten Standpunkt zu erkennen, aus welchem Plato jenes Urtheil über die Dichter spricht; denn wenn irgend ein Philosoph die Absonderung der Standpunkte beobachtet hat, ist es dieser, und ohne jene Unterscheidung würde es, wie überall, so hier insbesondere, unmöglich seyn, seinen beziehungsreichen Sinn zu fassen, oder die Widersprüche seiner Werke über denselbigen Gegenstand zu vereinigen. Wir müssen uns vorerst entschließen, die höhere Philosophie und die des Plato insbesondere als den entschiedenen Gegensatz in der griechischen Bildung, nicht nur in Beziehung auf die sinnlichen Vorstellungen der Religion, sondern auch auf die objektiven und durchaus realen Formen des Staates, zu denken. Ob nun in einem ganz idealen und gleichsam innerlichen Staat, wie der Platonische, von der Poesie auf andere Weise die Rede seyn könne, und jene Beschränkung, die er ihr auferlegt, nicht eine nothwendige sey, die Beantwortung dieser Frage würde uns hier zu weit führen. Jener Gegensatz aller öffentlichen Formen gegen die Philosophie mußte nothwendig eine gleiche Entgegensetzung der letzteren gegen die erstere hervorbringen, wovon Plato weder das früheste noch das einzige Beispiel ist. Von Pythagoras an und noch weiter zurück bis auf Plato herab erkennt sich die Philosophie selbst als eine exotische Pflanze im griechischen Boden, ein Gefühl, das schon in dem allgemeinen Trieb sich ausdrückte, welcher diejenigen, die entweder durch die Weisheit früherer Philosophen oder die Mysterien in höhere Lehren eingeweiht waren, nach dem Mutterland der Ideen, dem Orient, führte.

Aber auch abgesehen von dieser bloß historischen, nicht philosophischen, Entgegensetzung, die letztere vielmehr zugegeben, was ist Platos Verwerfung der Dichtkunst, verglichen insbesondere mit dem, was er in andern Werken zum Lob der enthusiastischen Poesie sagt, anders als Polemik gegen den poetischen Realismus, eine Vorahndung der späteren Richtung des Geistes überhaupt und der Poesie insbesondere? Am

wenigſten könnte jenes Urtheil gegen die chriſtliche Poeſie geltend gemacht werden, welche im Ganzen ebenſo beſtimmt den Charakter des Unendlichen trägt, wie die antike im Ganzen den des Endlichen. Daß wir die Grenzen, welche die letztere hat, genauer beſtimmen können als Plato, der ihren Gegenſatz nicht kannte, daß wir eben deßwegen uns zu einer umfaſſenderen Idee und Conſtruktion der Poeſie als er erheben, und das, was er als das Verwerfliche der Poeſie ſeiner Zeit betrachtete, nur als die ſchöne Schranke derſelben bezeichnen, verdanken wir der Erfahrung der ſpäteren Zeit, und ſehen als Erfüllung, was Plato weisſagend vermißte. Die chriſtliche Religion und mit ihr der aufs Intellektuelle gerichtete Sinn, der in der alten Poeſie weder ſeine vollkommene Befriedigung noch ſelbſt die Mittel der Darſtellung finden konnte, hat ſich eine eigne Poeſie und Kunſt geſchaffen, in der er ſie findet: dadurch ſind die Bedingungen der vollſtändigen und ganz objektiven Anſicht der Kunſt, auch der antiken, gegeben.

Es erhellt hieraus, daß die Conſtruktion derſelben ein würdiger Gegenſtand nicht nur überhaupt des Philoſophen, ſondern auch insbeſondere des chriſtlichen Philoſophen ſey, der ſich ein eignes Geſchäft daraus zu machen hat, das Univerſum derſelben zu ermeſſen und darzuſtellen.

Aber iſt, um die andere Seite dieſes Gegenſtandes herauszukehren, ſeinerſeits nun der Philoſoph geeignet, das Weſen der Kunſt zu durchdringen und mit Wahrheit darzuſtellen?

„Wer kann, ſo höre ich fragen, von jenem göttlichen Princip, das den Künſtler treibt, jenem geiſtigen Hauch, der ſeine Werke beſeelt, würdig reden, als wer ſelbſt von dieſer heiligen Flamme ergriffen iſt? Kann man verſuchen, dasjenige der Conſtruktion zu unterwerfen, was ebenſo unbegreiflich in ſeinem Urſprung als wundervoll in ſeinen Wirkungen iſt? Kann man das unter Geſetze bringen und beſtimmen wollen, deſſen Weſen es iſt, kein Geſetz als ſich ſelbſt anzuerkennen? Oder iſt nicht das Genie durch Begriffe ſo wenig zu faſſen, als es durch Geſetze erſchaffen werden kann? Wer wagt es, noch über das hinaus einen Gedanken haben zu wollen, was offenbar das Freieſte, das Abſoluteſte

ist im ganzen Universum, wer über die letzten Grenzen hinaus seinen Gesichtskreis zu erweitern, um dort neue Grenzen zu stecken?"

So könnte ein gewisser Enthusiasmus reden, der die Kunst nur in ihren Wirkungen aufgefaßt hätte, und weder sie selbst wahrhaft noch die Stelle kennte, welche der Philosophie im Universum angewiesen ist. Denn auch angenommen, daß die Kunst aus nichts Höherem begreiflich sey, so ist doch so durchgreifend, so allwaltend das Gesetz des Universum, daß alles, was in ihm begriffen ist, in einem andern sein Vorbild oder Gegenbild habe, so absolut die Form der allgemeinen Entgegenstellung des Realen und Idealen, daß auch auf der letzten Grenze des Unendlichen und Endlichen, da wo die Gegensätze der Erscheinung in die reinste Absolutheit verschwinden, dasselbe Verhältniß seine Rechte behauptet und in der letzten Potenz wiederkehrt. Dieses Verhältniß ist das der Philosophie und der Kunst.

Die letztere, obgleich ganz absolut, vollkommene Ineinsbildung des Realen und Idealen verhält sich doch selbst wieder zur Philosophie wie Reales zum Idealen. In dieser löst der letzte Gegensatz des Wissens sich in die reine Identität auf, und nichtsdestoweniger bleibt auch sie im Gegensatz gegen die Kunst immer nur ideal. Beide begegnen sich also auf dem letzten Gipfel und sind sich, eben kraft der gemeinschaftlichen Absolutheit, Vorbild und Gegenbild. Dieß ist der Grund, daß in das Innere der Kunst wissenschaftlich kein Sinn tiefer eindringen kann, als der der Philosophie, ja daß der Philosoph in dem Wesen der Kunst so gar klarer als der Künstler selbst zu sehen vermag. Insofern das Ideelle immer ein höherer Reflex des Reellen ist, insofern ist in dem Philosophen nothwendig auch noch ein höherer ideeller Reflex von dem, was in dem Künstler reell ist. Hieraus erhellt nicht nur überhaupt, daß in der Philosophie die Kunst Gegenstand eines Wissens werden könne, sondern auch, daß außer der Philosophie und anders als durch Philosophie von der Kunst nichts auf absolute Art gewußt werden könne.

Der Künstler, da in ihm dasselbe Princip objektiv ist, was sich in dem Philosophen subjektiv reflektirt, verhält sich darum auch zu jenem

nicht subjektiv oder bewußt, nicht als ob er nicht gleichfalls durch einen höheren Reflex sich desselben bewußt werden könnte; aber dieß ist er nicht in der Qualität des Künstlers. Als solcher ist er von jenem Princip getrieben und besitzt es eben darum selbst nicht; wenn er es mit demselben zum idealen Reflex bringt, so erhebt er sich eben dadurch als Künstler zu einer höheren Potenz, verhält sich aber als solcher auch in dieser stets objektiv: das Subjektive in ihm tritt wieder zum Objektiven, wie im Philosophen stets das Objektive ins Subjektive aufgenommen wird. Darum bleibt die Philosophie, der inneren Identität mit der Kunst ungeachtet, doch immer und nothwendig Wissenschaft, d. h. ideal, die Kunst immer und nothwendig Kunst, d. h. real.

Wie also der Philosoph die Kunst sogar bis zu der geheimen Urquelle und in die erste Werkstätte ihrer Hervorbringungen selbst verfolgen könne, ist nur vom rein objektiven Standpunkt, oder von dem einer Philosophie aus, die nicht im Idealen zu der gleichen Höhe mit der Kunst im Realen geht, unbegreiflich. Diejenigen Regeln, die das Genie abwerfen kann, sind solche, welche ein bloß mechanischer Verstand vorschreibt; das Genie ist autonomisch, nur der fremden Gesetzgebung entzieht es sich, nicht der eignen, denn es ist nur Genie, sofern es die höchste Gesetzmäßigkeit ist; aber eben diese absolute Gesetzgebung erkennt die Philosophie in ihm, welche nicht allein selbst autonomisch ist, sondern auch zum Princip aller Autonomie vordringt. Zu jeder Zeit hat man daher gesehen, daß die wahren Künstler still, einfach, groß und nothwendig sind in ihrer Art, wie die Natur. Jener Enthusiasmus, der in ihnen nichts erblickt als das von Regeln freie Genie, entsteht selbst erst durch die Reflexion, die von dem Genie nur die negative Seite erkennt: es ist ein Enthusiasmus der zweiten Hand, nicht der, welcher den Künstler beseelt, und der in einer gottähnlichen Freiheit zugleich die reinste und höchste Nothwendigkeit ist.

Allein wenn nun der Philosoph auch am ehesten das Unbegreifliche der Kunst darzustellen, das Absolute in ihr zu erkennen fähig ist: wird er ebenso geschickt seyn, das Begreifliche in ihr zu begreifen und durch Gesetze zu bestimmen? Ich meine die technische Seite der Kunst: wird

sich die Philosophie zu dem Empirischen der Ausführung und der Mittel und Bedingungen derselben herablassen können?

Die Philosophie, die ganz allein mit Ideen sich beschäftigt, hat in Ansehung des Empirischen der Kunst nur die allgemeinen Gesetze der Erscheinung, und auch diese nur in der Form der Ideen aufzuzeigen; denn die Formen der Kunst sind die Formen der Dinge an sich und wie sie in den Urbildern sind. Soweit also jene allgemein und aus dem Universum an und für sich eingesehen werden können, ist ihre Darstellung ein nothwendiger Theil der Philosophie der Kunst, nicht aber insofern sie Regeln der Ausführung und Kunstausübung enthält. Denn überhaupt ist Philosophie der Kunst Darstellung der absoluten Welt in der Form der Kunst. Nur die Theorie bezieht sich unmittelbar auf das Besondere oder einen Zweck, und ist das, wornach eine Sache empirisch zu Stande gebracht werden kann. Die Philosophie dagegen ist durchaus unbedingt, ohne Zweck außer sich. Wenn man auch darauf sich berufen wollte, daß das Technische der Kunst dasjenige ist, wodurch sie den Schein der Wahrheit erhält, was also dem Philosophen anheimfallen könnte, so ist diese Wahrheit doch bloß empirisch: diejenige, welche der Philosoph in ihr erkennen und darstellen soll, ist höherer Art, und mit der absoluten Schönheit eins und dasselbe, die Wahrheit der Ideen.

Der Zustand des Widerspruchs und der Entzweiung, auch über die ersten Begriffe, worin sich das Kunsturtheil nothwendig in einem Zeitalter befindet, welches die versiegten Quellen derselben durch die Reflexion wieder öffnen will, macht es doppelt wünschenswürdig, daß die absolute Ansicht der Kunst auch in Bezug auf die Formen, in denen diese sich ausdrückt, auf wissenschaftliche Art, von den ersten Grundsätzen aus, durchgeführt würde, da, solange dieß nicht geschehen ist, im Urtheil wie in der Forderung, neben dem, was an sich gemein und platt ist, auch das Beschränkte, das Einseitige, das Grillenhafte bestehen kann.

Die Construktion der Kunst in jeder ihrer bestimmten Formen bis ins Concrete herab führt von selbst zur Bestimmung derselben durch Bedingungen der Zeit, und geht also dadurch in die historische Construktion

über. An der vollständigen Möglichkeit einer solchen und Ausdehnung auf die ganze Geschichte der Kunst ist um so weniger zu zweifeln, nachdem der allgemeine Dualismus des Universum, in dem Gegensatz der antiken und modernen Kunst, auch in diesem Gebiet dargestellt und auf die bedeutendste Weise, theils durch das Organ der Poesie selbst, theils durch die Kritik, geltend gemacht worden ist. Da Construktion allgemein Aufhebung von Gegensätzen ist, und die, welche in Ansehung der Kunst durch ihre Zeitabhängigkeit gesetzt sind, wie die Zeit selbst, unwesentlich und bloß formell seyn müssen, so wird die wissenschaftliche Construktion in der Darstellung der gemeinschaftlichen Einheit bestehen, aus der jene ausgeflossen sind, und sich eben dadurch über sie zum umfassenderen Standpunkt erheben.

Eine solche Construktion der Kunst ist allerdings mit nichts von dem zu vergleichen, was bis auf die gegenwärtige Zeit unter dem Namen von Aesthetik, Theorie der schönen Künste und Wissenschaften, oder irgend einem andern existirt hat. In den allgemeinsten Grundsätzen des ersten Urhebers jener Bezeichnung lag wenigstens noch die Spur der Idee des Schönen, als des in der concreten und abgebildeten Welt erscheinenden Urbildlichen. Seit der Zeit erhielt diese eine immer bestimmtere Abhängigkeit vom Sittlichen und Nützlichen: so wie in den psychologischen Theorien ihre Erscheinungen ungefähr gleich den Gespenstergeschichten oder anderem Aberglauben wegerklärt worden, bis der hierauf folgende Kantische Formalismus zwar eine neue und höhere Ansicht, mit dieser aber eine Menge kunstleerer Kunstlehren geboren hat.

Die Samen einer ächten Wissenschaft der Kunst, welche treffliche Geister seitdem ausgestreut haben, sind noch nicht zum wissenschaftlichen Ganzen gebildet, das sie jedoch erwarten lassen. Philosophie der Kunst ist nothwendiges Ziel des Philosophen, der in dieser das innere Wesen seiner Wissenschaft wie in einem magischen und symbolischen Spiegel schaut; sie ist ihm als Wissenschaft an und für sich wichtig, wie es z. B. die Naturphilosophie ist, als Construktion der merkwürdigsten aller Produkte und Erscheinungen, oder Construktion einer ebenso in sich geschlossenen und vollendeten Welt, als es die Natur ist. Der

begeisterte Naturforscher lernt durch sie die wahren Urbilder der Formen, die er in der Natur nur verworren ausgedrückt findet, in den Werken der Kunst und die Art, wie die sinnlichen Dinge aus jenen hervorgehen, durch diese selbst sinnbildlich erkennen.

Der innige Bund, welcher die Kunst und Religion vereint, die gänzliche Unmöglichkeit, einerseits der ersten eine andere poetische Welt als innerhalb der Religion und durch Religion zu geben, die Unmöglichkeit auf der andern Seite, die letztere zu einer wahrhaft objektiven Erscheinung anders als durch die Kunst zu bringen, machen die wissenschaftliche Erkenntniß derselben dem ächten Religiösen auch schon in dieser Beziehung zur Nothwendigkeit.

Endlich gereicht es demjenigen, der unmittelbar oder mittelbar Antheil an der Staatsverwaltung hat, zu nicht geringer Schande, weder überhaupt für die Kunst empfänglich zu seyn, noch eine wahre Kenntniß von ihr zu haben. Denn wie Fürsten und Gewalthaber nichts mehr ehrt, als die Künste zu schätzen, ihre Werke zu achten und durch Aufmunterung hervorzurufen: so gewährt dagegen nichts einen traurigeren und für sie schimpflicheren Anblick, als wenn diejenigen, welche die Mittel haben, diese zu ihrem höchsten Flor zu befördern, dieselben an Geschmacklosigkeit, Barbarei oder einschmeichelnde Niedrigkeit verschwenden. Wenn es auch nicht allgemein eingesehen werden könnte, daß die Kunst ein nothwendiger und integranter Theil einer nach Ideen entworfenen Staatsverfassung ist, so müßte wenigstens das Alterthum daran erinnern, dessen allgemeine Feste, verewigende Denkmäler, Schauspiele, so wie alle Handlungen des öffentlichen Lebens nur verschiedene Zweige Eines allgemeinen objektiven und lebendigen Kunstwerks waren.

Philosophie der Kunst.

(Aus dem handschriftlichen Nachlaß.)

Erstmals vorgetragen zu Jena im Winter 1802 bis 1803, wiederholt 1804 und 1805 in Würzburg.

Einleitung.

— — — — — — — — — — — — — [1]

Ich bitte Sie bei den gegenwärtigen Vorträgen durchaus die rein wissenschaftliche Absicht derselben vor Augen zu haben. Wie die Wissenschaft überhaupt, so ist Wissenschaft der Kunst *an sich* interessant, auch ohne äußeren Zweck. So viele zum Theil unwichtige Gegenstände ziehen die allgemeine Wißbegierde und selbst den wissenschaftlichen Geist auf sich; sonderbar, wenn es eben die Kunst nicht vermöchte, dieser *eine* Gegenstand, der fast allein die höchsten Gegenstände unserer Bewunderung in sich schließt.

Der ist noch sehr weit zurück, dem die Kunst nicht als ein geschlossenes, organisches und ebenso in allen seinen Theilen nothwendiges Ganzes erschienen ist, als es die Natur ist. Fühlen wir uns unaufhaltsam gedrungen, das innere Wesen der Natur zu schauen, und jenen fruchtbaren Quell zu ergründen, der so viele große Erscheinungen mit ewiger Gleichförmigkeit und Gesetzmäßigkeit aus sich herausschüttet, wie viel mehr muß es uns interessiren, den Organismus der Kunst zu durchdringen, in der aus der absoluten Freiheit sich die höchste Einheit und Gesetzmäßigkeit herstellt, die uns die Wunder unseres eignen

[1] Der Anfang dieser Einleitung, welcher ausführt, „daß die Kunst ein großer und würdiger Gegenstand nicht nur überhaupt des Philosophen, sondern auch vorzüglich des neueren Philosophen sey", ist hier weggefallen, da er mit der Vorlesung über die Kunst in der Methode des akademischen Studiums (oben S. 344 ff.) fast gleichlautend ist. Es ist also die genannte Vorlesung zugleich als der Anfang der Einleitung in die Philosophie der Kunst anzusehen. D. H.

Geistes weit unmittelbarer als die Natur erkennen läßt. Interessirt es uns, den Bau, die innere Anlage, die Beziehungen und Verwickelungen eines Gewächses oder eines organischen Wesens überhaupt so weit wie möglich zu verfolgen, wie viel mehr müßte es uns reizen, dieselben Verwickelungen und Beziehungen in den noch viel höher organisirten und in sich selbst verschlungeneren Gewächsen zu erkennen, die man Kunstwerke nennt.

Den meisten geht es mit der Kunst, wie es dem Meister Jourdain bei Molière [1] mit der Prosa ging, der sich wunderte, sein ganzes Leben Prosa gesprochen zu haben, ohne es zu wissen. Die wenigsten überlegen, daß schon die Sprache, in der sie sich ausdrücken, das vollkommenste Kunstwerk ist. Wie viele haben vor einem Theater gestanden, ohne sich nur einmal die Frage aufzuwerfen, wie viele Bedingungen zu einer auch nur einigermaßen vollkommenen theatralischen Erscheinung erfordert werden; wie viele den edlen Eindruck einer schönen Architektur empfunden, ohne Versuchung den Gründen der Harmonie nachzuspüren, die sie daraus angesprochen hat! Wie viele haben ein einzelnes Gedicht oder ein hohes dramatisches Werk auf sich wirken lassen, und sind dadurch bewegt, entzückt, erschüttert worden, ohne je zu untersuchen, durch welche Mittel es dem Künstler gelingt, ihr Gemüth zu beherrschen, ihre Seele zu reinigen, ihr Innerstes aufzuregen — ohne den Gedanken, diesen ganz passiven und insofern unedlen Genuß in den weit höheren der thätigen Beschauung und der Reconstruktion des Kunstwerks durch den Verstand zu verwandeln!

Derjenige wird für roh und ungebildet geachtet, der die Kunst überall nicht auf sich einfließen lassen und ihre Wirkungen erfahren will. Aber es ist, wenn nicht in demselben Grade, doch dem Geiste nach ebenso roh, die bloß sinnlichen Rührungen, sinnlichen Affekte, oder sinnliches Wohlgefallen, welche Kunstwerke erwecken, für Wirkungen der Kunst als solche zu halten.

Für den, der es in der Kunst nicht zur freien, zugleich leidenden

[1] Bourgeois gentilhomme, Act. II, Scène 4.

und thätigen, fortgerissenen und überlegten Beschauung bringt, sind alle Wirkungen der Kunst bloße Naturwirkungen; er selbst verhält sich dabei als Naturwesen, und hat die Kunst als Kunst wahrhaft nie erfahren und erkannt. Was ihn bewegt, sind vielleicht die einzelnen Schönheiten, aber in dem wahren Kunstwerk gibt es keine einzelne Schönheit, nur das Ganze ist schön. Wer sich also nicht zur Idee des Ganzen erhebt, ist gänzlich unfähig ein Werk zu beurtheilen. Und trotz dieser Gleichgültigkeit sehen wir doch die große Menge der Menschen, die sich gebildet nennen, zu nichts geneigter, als in Sachen der Kunst ein Urtheil zu haben, die Kenner zu spielen, und nicht leicht wird ein nachtheiliges Urtheil tiefer empfunden als das, daß jemand keinen Geschmack habe. Die, welche ihre Schwäche in der Beurtheilung fühlen, halten, bei der sehr entschiedenen Wirkung, die ein Kunstwerk auf sie hat, und der Originalität der Ansicht, die sie vielleicht davon haben, unerachtet, doch ihr Urtheil lieber zurück, als daß sie sich Blößen geben. Andere, die weniger bescheiden sind, machen sich durch ihr Urtheil lächerlich oder fallen den Verständigen damit beschwerlich. Es gehört also sogar zur allgemein gesellschaftlichen Bildung — da überhaupt kein gesellschaftlicheres Studium als das der Kunst — über die Kunst Wissenschaft zu haben, die Fähigkeit, die Idee oder das Ganze so wie die wechselseitigen Beziehungen der Theile aufeinander und auf das Ganze und hinwiederum die des Ganzen auf die Theile aufzufassen, in sich ausgebildet zu haben. Aber dieses eben ist nicht möglich anders als durch Wissenschaft und insbesondere durch Philosophie. Je strenger die Idee der Kunst und des Kunstwerks construirt wird, desto mehr wird nicht nur der Schlaffheit der Beurtheilung, sondern auch jenem leichtfertigen Versuchen in der Kunst oder Poesie gesteuert, welches gewöhnlich ohne alle Idee derselben angestellt wird.

Wie nöthig gerade eine streng wissenschaftliche Ansicht der Kunst zur Ausbildung des intellektuellen Anschauens der Kunstwerke sowie vorzüglich zur Bildung des Urtheils über dieselbe sey, darüber will ich nur noch Folgendes bemerken.

Man kann sehr häufig, insbesondere jetzt, die Erfahrung machen,

wie sehr selbst Künstler untereinander in ihren Urtheilen nicht nur verschieden, sondern entgegengesetzt sind. Dieses Phänomen ist sehr leicht zu erklären. In den Zeitaltern der blühenden Kunst ist es die Nothwendigkeit des allgemein herrschenden Geistes, das Glück und gleichsam der Frühling der Zeit, der unter den großen Meistern mehr oder weniger die allgemeine Uebereinstimmung hervorbringt, so daß, wie dieß auch die Geschichte der Kunst zeigt, die großen Werke gedrängt aufeinander, fast zu gleicher Zeit, wie von einem gemeinschaftlichen Hauch und unter einer gemeinsamen Sonne, entstehen und reifen. Albrecht Dürer zugleich mit Raphael, Cervantes und Calderon zugleich mit Shakespeare. Wenn ein solches Zeitalter des Glücks und der reinen Produktion vorbei ist, so tritt die Reflexion und mit ihr die allgemeine Entzweiung ein; was dort lebendiger Geist war, wird hier Ueberlieferung.

Die Richtung der alten Künstler war vom Centrum gegen die Peripherie. Die späteren nehmen die äußerlich abgehobene Form und suchen sie unmittelbar nachzuahmen; sie behalten den Schatten ohne den Körper. Jeder bildet sich nun seine eignen, besonderen Gesichtspunkte für die Kunst, und beurtheilt selbst das Vorhandene darnach. Die einen, welche das Leere der Form ohne den Inhalt bemerken, predigen die Rückkehr zur Materialität durch Nachahmung der Natur, die andern, die sich über jenen leeren und hohlen äußerlichen Abhub der Form nicht schwingen, predigen das Idealische, die Nachahmung des schon Gebildeten; keiner aber kehrt zu den wahren Urquellen der Kunst zurück, aus denen Form und Stoff ungetrennt strömt. Mehr oder weniger ist dieß der gegenwärtige Zustand der Kunst und des Kunsturtheils. So mannichfaltig die Kunst in sich selbst ist, so mannichfaltig und nuancirt sind die verschiedenen Gesichtspunkte der Beurtheilung. Keiner der Streitenden versteht den andern. Sie beurtheilen, der eine nach dem Maßstab der Wahrheit, der andere nach dem der Schönheit, ohne daß ein einziger wüßte, was Wahrheit oder was Schönheit ist. Unter den eigentlich praktischen Künstlern einer solchen Zeit ist also mit wenigen Ausnahmen nichts über das Wesen der Kunst zu erfahren,

weil es ihnen in der Regel an der Idee der Kunst und der Schönheit gebricht. Und eben diese, selbst unter denen, welche die Kunst ausüben, herrschende Uneinigkeit ist ein dringender Bestimmungsgrund, die wahre Idee und die Principien der Kunst in der Wissenschaft zu suchen.

Noch mehr ist ein ernster, aus Ideen geschöpfter Unterricht über Kunst nöthig in diesem Zeitalter des literarischen Bauernkriegs, der gegen alles Hohe, Große, auf Ideen Gegründete, ja gegen die Schönheit in der Poesie und Kunst selbst geführt wird, wo das Frivole, Sinnenreizende oder auf niederträchtige Art Edele die Götzen sind, welchen die größte Verehrung gezollt wird.

Nur die Philosophie kann die für die Produktion großentheils versiegten Urquellen der Kunst für die Reflexion wieder öffnen. Nur durch Philosophie können wir hoffen, eine wahre Wissenschaft der Kunst zu erlangen, nicht als ob die Philosophie den Sinn geben könnte, den nur ein Gott geben kann, nicht als ob sie das Urtheil demjenigen verleihen könnte, dem es die Natur versagt hat, sondern daß sie auf eine unveränderliche Weise in Ideen ausspricht, was der wahre Kunstsinn im Concreten anschaut, und wodurch das ächte Urtheil bestimmt wird.

Ich halte nicht für unnöthig die Gründe noch anzugeben, welche mich insbesondere bestimmt haben, sowohl diese Wissenschaft zu bearbeiten, als diese Vorträge darüber zu halten.

Vor allem bitte ich Sie, diese Wissenschaft der Kunst mit nichts von all dem zu verwechseln, was man bisher unter diesem Namen oder irgend einem andern als Aesthetik oder Theorie der schönen Künste und Wissenschaften vorgetragen hat. Noch existirt überall keine wissenschaftliche und philosophische Kunstlehre; höchstens existiren Bruchstücke einer solchen, und auch diese sind noch wenig verstanden, und können nicht anders als im Zusammenhang eines Ganzen verstanden werden.

Vor Kant war alle Kunstlehre in Deutschland ein bloßer Abkömmling der Baumgartenschen Aesthetik — denn dieser Ausdruck wurde zuerst von Baumgarten gebraucht. Zur Beurtheilung derselben reicht

es hin zu erwähnen, daß sie selbst wieder ein Sprößling der Wolffschen Philosophie war. In der Periode unmittelbar vor Kant, wo seichte Popularität und Empirismus in der Philosophie das Herrschende waren, wurden die bekannten Theorien der schönen Künste und Wissenschaften aufgestellt, deren Principien die psychologischen Grundsätze der Engländer und Franzosen wären. Man suchte das Schöne aus der empirischen Psychologie zu erklären, und behandelte überhaupt die Wunder der Kunst ohngefähr ebenso aufklärend und wegerklärend wie zu derselben Zeit die Gespenstergeschichten und andern Aberglauben. Bruchstücke dieses Empirismus trifft man selbst noch in späteren, zum Theil nach einer besseren Ansicht gedachten Schriften an.

Andere Aesthetiken sind gewissermaßen Recepte oder Kochbücher, wo das Recept zur Tragödie so lautet: Viel Schrecken, doch nicht allzuviel; so viel Mitleid als möglich und Thränen ohne Zahl.

Mit Kants Kritik der Urtheilskraft ging es wie mit seinen übrigen Werken. Von den Kantianern war natürlich die äußerste Geschmacklosigkeit, wie in der Philosophie Geistlosigkeit, zu erwarten. Eine Menge Menschen lernten die Kritik der ästhetischen Urtheilskraft auswendig und trugen sie vom Katheder und in Schriften als Aesthetik vor.

Nach Kant haben einige vorzügliche Köpfe treffliche Anregungen zur Idee einer wahren philosophischen Wissenschaft der Kunst und einzelne Beiträge zu einer solchen geliefert; noch aber hat keiner ein wissenschaftliches Ganzes oder auch nur die absoluten Principien selbst — allgemein gültig und in strenger Form — aufgestellt; auch ist bei mehreren derselben noch nicht die strenge Sonderung des Empirismus und der Philosophie geschehen, die zur wahren Wissenschaftlichkeit erfordert würde.

Das System der Philosophie der Kunst, welches ich vorzutragen denke, wird sich also von den bisher vorhandenen wesentlich und sowohl der Form als dem Gehalt nach unterscheiden, indem ich selbst in den Principien weiter zurückgehe, als bisher geschehen ist. Dieselbe Methode, durch die es mir, wenn ich mich nicht irre, in der Naturphilosophie bis zu einem gewissen Punkte möglich geworden ist,

das vielfach verschlungene Gewebe der Natur zu entwirren und das Chaos seiner Erscheinungen zu sondern, dieselbe Methode wird uns auch durch die noch labyrinthischeren Verwicklungen der Kunstwelt hindurchleiten und über die Gegenstände derselben ein neues Licht verbreiten lassen.

Weniger kann ich mir selbst Genüge zu leisten gewiß seyn in Ansehung der historischen Seite der Kunst, welche, aus Gründen, die ich in der Folge angeben werde, ein wesentliches Element aller Construktion ist. Ich erkenne zu gut, wie schwierig es ist, in diesem unendlichsten aller Gebiete auch nur die allgemeinsten Kenntnisse über jeden Theil desselben sich zu erwerben, geschweige denn es über alle seine Theile bis zur bestimmtesten und genauesten Kenntniß zu bringen. Was ich allein für mich anführen kann, ist, daß ich das Studium der alten und neueren Werke der Poesie eine lange Zeit mit Ernst betrieben und es zu meinem angelegentlichen Geschäft gemacht habe, daß ich einige Anschauung von Werken der bildenden Kunst gehabt habe, daß ich im Umgang mit ausübenden Künstlern zum Theil zwar nur ihre eigne Uneinigkeit und ihr Nichtverstehen der Sache kennen gelernt, zum Theil aber auch im Umgang mit solchen, die außer der glücklichen Ausübung der Kunst auch noch über sie philosophisch gedacht haben, mir einen Theil derjenigen historischen Ansichten der Kunst erworben habe, die ich zu meinem Zwecke nothwendig glaube.

Für diejenigen, die mein System der Philosophie kennen, wird die Philosophie der Kunst nur die Wiederholung desselben in der höchsten Potenz seyn, denjenigen, die es noch nicht kennen, wird die Methode desselben in dieser Anwendung vielleicht nur noch in die Augen springender und deutlicher seyn.

Die Construktion wird sich nicht bloß auf das Allgemeine, sondern auch bis auf diejenigen Individuen erstrecken, welche für eine ganze Gattung gelten; ich werde sie und die Welt ihrer Poesie construiren. Ich nenne vorläufig nur Homer, Dante, Shakespeare. In der Lehre von den bildenden Künsten werden die Individualitäten der größten Meister im Allgemeinen charakterisirt werden; in der Lehre von der

Poesie und den Dichtarten werde ich sogar bis zur Charakteristik einzelner Werke der vorzüglichsten Dichter, z. B. Shakespeares, Cervantes, Goethes herabsteigen, um so die gegenwärtige Anschauung, die uns bei jenen fehlt, hier zu ersetzen.

In der allgemeinen Philosophie freuen wir uns, das strenge Antlitz der Wahrheit an und für sich selbst zu sehen, in dieser besondern Sphäre der Philosophie, welche die Philosophie der Kunst begrenzt, gelangen wir zur Anschauung der ewigen Schönheit und der Urbilder alles Schönen.

Die Philosophie ist die Grundlage von allem und befaßt alles; sie erstreckt ihre Construktion auf alle Potenzen und Gegenstände des Wissens; nur durch sie gelangt man zum Höchsten. Durch die Kunstlehre bildet sich innerhalb der Philosophie selbst ein engerer Kreis, in dem wir unmittelbarer das Ewige gleichsam in sichtbarer Gestalt schauen, und so steht diese richtig verstanden mit der Philosophie selbst im vollkommensten Einklang.

Schon in dem bisher Vorgetragenen lag zum Theil die Andeutung dessen, was Philosophie der Kunst sey; es ist aber nöthig, mich jetzt ausdrücklicher darüber zu erklären. Ich werde die Frage in der größten Allgemeinheit so stellen: Wie ist Philosophie der Kunst möglich? (denn Beweis der Möglichkeit in Ansehung der Wissenschaft auch Wirklichkeit).

Jeder sieht ein, daß in dem Begriff einer Philosophie der Kunst Entgegengesetztes verbunden werde. Die Kunst ist das Reale, Objektive, die Philosophie das Ideale, Subjektive. Man könnte also die Aufgabe der Philosophie der Kunst zum voraus schon so bestimmen: das Reale, welches in der Kunst ist, im Idealen darzustellen. Allein die Frage ist nun eben, was es heiße: ein Reales im Idealen darzustellen, und ehe wir dieß wissen, sind wir über den Begriff der Philosophie der Kunst noch nicht im Reinen. Wir haben also die ganze Untersuchung noch tiefer anzufassen. — Da Darstellung im Idealen überhaupt = Construiren, auch die Philosophie der Kunst = Construktion der Kunst seyn soll, so wird diese Untersuchung

nothwendig zugleich in das Wesen der Construktion tiefer eindringen müssen.

Der Zusatz Kunst in „Philosophie der Kunst" beschränkt bloß den allgemeinen Begriff der Philosophie, aber hebt ihn nicht auf. Unsere Wissenschaft soll Philosophie seyn. Dieß ist das Wesentliche; daß sie eben Philosophie seyn soll in Beziehung auf Kunst, ist das Zufällige unseres Begriffs. Nun kann aber weder überhaupt das Accidentelle eines Begriffs das Wesentliche desselben verändern, noch kann Philosophie insbesondere als Philosophie der Kunst etwas anderes seyn, als sie an sich und absolut betrachtet ist. Philosophie ist schlechthin und wesentlich eins; sie kann nicht getheilt werden; was also überhaupt Philosophie ist, ist es ganz und ungetheilt. Diesen Begriff von der Ungetheiltheit der Philosophie wünsche ich, daß Sie sich insbesondere fest gegenwärtig erhalten, um die ganze Idee unserer Wissenschaft zu fassen. Es ist bekannt genug, welcher heillose Mißbrauch mit dem Begriff der Philosophie getrieben wird. Wir haben schon eine Philosophie, ja sogar eine Wissenschaftslehre der Landwirthschaft erhalten, es ist zu erwarten, daß man auch noch eine Philosophie des Fuhrwerks aufstelle, und daß es am Ende so viel Philosophien gibt, als es überhaupt Gegenstände gibt, und man vor lauter Philosophien die Philosophie selbst gänzlich verlieren wird. Außer diesen vielen Philosophien hat man aber auch noch einzelne philosophische Wissenschaften oder philosophische Theorien. Auch damit ist es nichts. Es ist nur Eine Philosophie und Eine Wissenschaft der Philosophie; was man verschiedene philosophische Wissenschaften nennt, ist entweder etwas ganz Schiefes, oder es sind nur Darstellungen des Einen und ungetheilten Ganzen der Philosophie in verschiedenen Potenzen oder unter verschiedenen ideellen Bestimmungen [1].

Ich erkläre diesen Ausdruck hier, da er das erstemal wenigstens in einem Zusammenhang vorkommt, in dem es wichtig ist daß er

[1] Man vergl. hier und zum gleich Folgenden den Anfang der Abhandlung über das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt, oben S. 106 ff. D. H.

verstanden werde. Er bezieht sich auf die allgemeine Lehre der Philosophie von der wesentlichen und innern Identität aller Dinge und alles dessen, was wir überhaupt unterscheiden. Es ist wahrhaft und an sich nur Ein Wesen, Ein absolut Reales, und dieses Wesen als absolutes ist untheilbar, so daß es nicht durch Theilung oder Trennung in verschiedene Wesen übergehen kann; da es untheilbar ist, so ist Verschiedenheit der Dinge überhaupt nur möglich, insofern es als das Ganze und Ungetheilte unter verschiedenen Bestimmungen gesetzt wird. Diese Bestimmungen nenne ich Potenzen. Sie verändern schlechthin nichts am Wesen, dieses bleibt immer und nothwendig dasselbe, deßwegen heißen sie ideelle Bestimmungen. Z. B. das, was wir in der Geschichte oder der Kunst erkennen, ist wesentlich dasselbe mit dem, was auch in der Natur ist: jedem nämlich ist die ganze Absolutheit eingeboren, aber diese Absolutheit steht in der Natur, der Geschichte und der Kunst in verschiedenen Potenzen. Könnte man diese hinwegnehmen, um das reine Wesen gleichsam entblößt zu sehen, so wäre in allem wahrhaft Eins.

Die Philosophie nun tritt in ihrer vollkommenen Erscheinung nur in der Totalität aller Potenzen hervor. Denn sie soll ein getreues Bild des Universums seyn — dieses aber = dem Absoluten, dargestellt in der Totalität aller ideellen Bestimmungen. — Gott und Universum sind eins oder nur verschiedene Ansichten Eines und desselben. Gott ist das Universum von der Seite der Identität betrachtet, er ist Alles, weil er das allein Reale, außer ihm also nichts ist, das Universum ist Gott von Seiten der Totalität aufgefaßt. In der absoluten Idee, die Princip der Philosophie ist, ist aber auch wieder Identität und Totalität eins. Die vollkommene Erscheinung der Philosophie, sage ich, tritt nur in der Totalität aller Potenzen hervor. Im Absoluten als solchen, und demnach auch im Princip der Philosophie, ist eben deßwegen, weil es alle Potenzen begreift, keine Potenz, und hinwiederum nur, inwiefern in ihm keine Potenz ist, sind in ihm alle enthalten. Ich nenne dieses Princip eben deßwegen, weil es keiner besonderen Potenz gleich ist, und doch alle begreift, den absoluten Identitätspunkt der Philosophie.

Dieser Indifferenzpunkt nun, eben weil er dieß ist, und weil er schlechthin eins, untrennbar, untheilbar ist, ist nothwendig wieder in jeder besonderen Einheit (so auch Potenz zu nennen), und auch dieß ist nicht möglich, ohne daß in jeder dieser besonderen Einheiten wieder alle Einheiten, also alle Potenzen wiederkehren. Es ist also in der Philosophie überhaupt nichts als Absolutes, oder wir kennen in der Philosophie nichts als Absolutes — immer nur das schlechthin Eine, und nur dieß schlechthin Eine in besonderen Formen. Philosophie geht — ich bitte Sie, dieß streng aufzufassen — überhaupt nicht auf das Besondere als solches, sondern unmittelbar immer nur auf das Absolute, und auf das Besondere nur, sofern es das ganze Absolute in sich aufnimmt und in sich darstellt.

Hieraus ist nun offenbar, daß es keine besonderen Philosophien und ebensowenig besondere und einzelne philosophische Wissenschaften geben könne. Die Philosophie hat in allen Gegenständen nur Einen Gegenstand, und sie ist eben deßwegen selbst nur Eine. Innerhalb der allgemeinen Philosophie ist jede einzelne Potenz für sich absolut, und in dieser Absolutheit oder dieser Absolutheit unbeschadet doch wieder ein Glied des Ganzen. Wahrhaftes Glied des Ganzen ist jede nur, sofern sie der vollkommene Reflex des Ganzen ist, es ganz in sich aufnimmt. Dieß ist eben jene Verbindung des Besonderen und Allgemeinen, die wir in jedem organischen Wesen, so wie in jedem poetischen Werk, wiederfinden, in welchem z. B. verschiedene Gestalten jede ein dienendes Glied des Ganzen und doch bei der vollkommenen Ausbildung des Werks wieder in sich absolut ist.

Wir können nun allerdings die einzelne Potenz herausheben aus dem Ganzen und für sich behandeln, aber nur, sofern wir wirklich das Absolute in ihr darstellen, ist diese Darstellung selbst Philosophie. Wir können alsdann diese Darstellung z. B. Philosophie der Natur, Philosophie der Geschichte, Philosophie der Kunst nennen.

Hiermit ist nun bewiesen: 1) daß sich kein Gegenstand zum Gegenstand der Philosophie qualificire, als insofern er selbst im Absoluten durch eine ewige und nothwendige Idee gegründet und fähig ist das

ganze ungetheilte Wesen des Absoluten in sich aufzunehmen. Alle verschiedenen Gegenstände als verschiedene sind nur Formen ohne Wesenheit — Wesenheit hat nur Eines, und durch dieses Eine, was fähig ist, es als das Allgemeine in sich, seine Form, als Besonderes aufzunehmen. Es gibt also z. B. eine Philosophie der Natur, weil in das Besondere der Natur das Absolute gebildet, weil es demnach eine absolute und ewige Idee der Natur gibt. Ebenso eine Philosophie der Geschichte, eine Philosophie der Kunst [1].

Es ist hiermit 2) die Realität einer Philosophie der Kunst bewiesen, eben dadurch, daß ihre Möglichkeit bewiesen ist; es sind eben damit auch ihre Grenzen zugleich und ihre Verschiedenheit namentlich von der bloßen Theorie der Kunst gezeigt. Nämlich nur sofern die Wissenschaft der Natur oder Kunst in ihr das Absolute darstellt, ist diese Wissenschaft wirkliche Philosophie, Philosophie der Natur, Philosophie der Kunst. In jedem andern Fall, wo die besondere Potenz als besondere behandelt und für sie als besondere Gesetze aufgestellt werden, wo es also keineswegs um die Philosophie als Philosophie, die schlechthin allgemein ist, sondern um besondere Kenntniß des Gegenstandes, also einen endlichen Zweck, zu thun ist — in jedem solchen Fall kann die Wissenschaft nicht Philosophie, sondern nur Theorie eines besonderen Gegenstandes, wie Theorie der Natur, Theorie der Kunst, heißen. Diese Theorie könnte allerdings ihre Principien wieder von der Philosophie entlehnen, wie z. B. die Theorie der Natur von der Naturphilosophie, aber eben deßwegen, weil sie nur entlehnt, ist sie nicht Philosophie.

Ich construire demnach in der Philosophie der Kunst zunächst nicht die Kunst als Kunst, als dieses **Besondere**, sondern ich construire das Universum in der Gestalt der Kunst, und Philosophie der Kunst ist Wissenschaft des All in der Form oder Potenz der Kunst. Erst mit diesem Schritt erheben wir uns in Ansehung dieser Wissenschaft auf das Gebiet einer absoluten Wissenschaft der Kunst.

[1] Man vergl. auch hierzu und dem unmittelbar Folgenden die angeführte Abhandlung, oben S. 107. D. H.

Allein daß Philosophie der Kunst Darstellung des Universums in der Form der Kunst ist, gibt uns doch noch keine vollständige Idee dieser Wissenschaft, ehe wir die Art der Construktion, die einer Philosophie der Kunst nothwendig ist, genauer bestimmt haben.

Objekt der Construktion und dadurch der Philosophie ist überhaupt nur, was fähig ist, als Besonderes das Unendliche in sich aufzunehmen. Die Kunst, um Objekt der Philosophie zu seyn, muß also überhaupt das Unendliche in sich als Besonderem entweder wirklich darstellen oder es wenigstens darstellen können. Aber nicht nur findet dieses in Ansehung der Kunst statt, sondern sie steht auch als Darstellung des Unendlichen auf der gleichen Höhe mit der Philosophie: — wie diese das Absolute im Urbild, so jene das Absolute im Gegenbild darstellend.

Da die Kunst der Philosophie so genau entspricht, und selbst nur ihr vollkommenster objektiver Reflex ist, so muß sie auch durchaus alle Potenzen durchlaufen, welche die Philosophie im Idealen durchläuft, und dieses Eine reicht hin, uns über die nothwendige Methode unserer Wissenschaft außer Zweifel zu setzen.

Die Philosophie stellt nicht die wirklichen Dinge, sondern ihre Urbilder dar, aber ebenso die Kunst, und dieselben Urbilder, von welchen nach den Beweisen der Philosophie diese (die wirklichen Dinge) nur unvollkommene Abdrücke sind, sind es, die in der Kunst selbst — als Urbilder — demnach in ihrer Vollkommenheit — objektiv werden, und in der reflektirten Welt selbst die Intellektualwelt darstellen. Um einige Beispiele zu geben, so ist die Musik nichts anderes als der urbildliche Rhythmus der Natur und des Universums selbst, der mittelst dieser Kunst in der abgebildeten Welt durchbricht. Die vollkommenen Formen, welche die Plastik hervorbringt, sind die objektiv dargestellten Urbilder der organischen Natur selbst. Das Homerische Epos ist die Identität selbst, wie sie der Geschichte im Absoluten zu Grunde liegt. Jedes Gemälde öffnet die Intellektualwelt.

Dieß vorausgesetzt, werden wir in der Philosophie der Kunst in Ansehung der letzteren alle diejenigen Probleme zu lösen haben, die wir

in der allgemeinen Philosophie in Ansehung des Universums überhaupt auflösen. Wir werden

1) auch in der Philosophie der Kunst von keinem andern Princip als dem des Unendlichen ausgehen können; wir werden das Unendliche als das unbedingte Princip der Kunst darthun müssen. Wie für die Philosophie das Absolute das Urbild der Wahrheit — so für die Kunst das Urbild der Schönheit. Wir werden daher zeigen müssen, daß Wahrheit und Schönheit nur zwei verschiedene Betrachtungsweisen des Einen Absoluten sind.

2) Die zweite Frage, wie in Ansehung der Philosophie überhaupt, so auch in Ansehung der Philosophie der Kunst, wird seyn: wie jenes an sich schlechthin Eine und Einfache in eine Vielheit und Unterscheidbarkeit übergehe, wie also aus dem allgemeinen und absoluten Schönen besondere schöne Dinge hervorgehen können. Die Philosophie beantwortet diese Frage durch die Lehre von den Ideen oder Urbildern. Das Absolute ist schlechthin Eines, aber dieses Eine absolut angeschaut in den besonderen Formen, so daß das Absolute dadurch nicht aufgehoben wird, ist = Idee. Ebenso die Kunst. Auch die Kunst schaut das Urschöne nur in Ideen als besonderen Formen an, deren jede aber für sich göttlich und absolut ist, und anstatt daß die Philosophie die Ideen wie sie an sich sind, anschaut, schaut sie die Kunst real an. Die Ideen also, sofern sie als real angeschaut werden, sind der Stoff und gleichsam die allgemeine und absolute Materie der Kunst, aus welcher alle besonderen Kunstwerke als vollendete Gewächse erst hervorgehen. Diese realen, lebendigen und existirenden Ideen sind die Götter; die allgemeine Symbolik oder die allgemeine Darstellung der Ideen als realer ist demnach in der Mythologie gegeben, und die Auflösung der zweiten obigen Aufgabe besteht in der Construktion der Mythologie. In der That sind die Götter jeder Mythologie nichts anderes als die Ideen der Philosophie nur objektiv oder real angeschaut.

Hiermit aber ist noch immer unbeantwortet, wie ein wirkliches und einzelnes Kunstwerk entstehe. Wie nun das Absolute — Nichtwirkliche — überall in der Identität, so ist das Wirkliche in der Nicht-

identität des Allgemeinen und Besonderen, in der Disjunktion, so daß entweder im Besonderen oder Allgemeinen. So entsteht auch hier ein Gegensatz, der Gegensatz von bildender und redender Kunst. Die bildende und die redende Kunst = der realen und idealen Reihe der Philosophie. Jener steht diejenige Einheit vor, in welcher das Unendliche ins Endliche aufgenommen wird — die Construktion dieser Reihe entspricht der Naturphilosophie —, dieser steht die andere Einheit vor, in welcher das Endliche ins Unendliche gebildet wird, die Construktion dieser Reihe entspricht dem Idealismus in dem allgemeinen System der Philosophie. Die erste Einheit werde ich die reale, die andere die ideale nennen, die, welche beide begreift, die Indifferenz.

Fixiren wir nun jede dieser Einheiten für sich, so müssen, weil jede derselben für sich absolut ist, in jeder wieder dieselben Einheiten wiederkehren, in der realen also wiederum die reale, ideale, und die, worin beide eins sind. Ebenso in der idealen.

Jeder dieser Formen, insofern sie entweder in der realen oder idealen Einheit begriffen sind, entspricht eine besondere Form der Kunst, der realen, sofern in der realen, entspricht die Musik, der idealen die Malerei, der welche innerhalb der realen wieder beide Einheiten ineins-gebildet darstellt, die Plastik.

Dasselbe ist der Fall in Ansehung der idealen Einheit, welche wieder die drei Formen der lyrischen, epischen und dramatischen Dichtkunst in sich begreift. Lyrik = Einbildung des Unendlichen ins Endliche = Besonderem. Epos = Darstellung (Subsumtion) des Endlichen im Unendlichen = Allgemeinem. Drama = Syntheſe des Allgemeinen und Besonderen. Nach diesen Grundformen ist also die gesammte Kunst sowohl in ihrer realen als idealen Erscheinung zu construiren.

Indem wir die Kunst in jeder ihrer besonderen Formen bis aufs Concrete herab verfolgen, gelangen wir noch zu der Bestimmung der Kunst durch Bedingungen der Zeit. Wie die Kunst an sich ewig und nothwendig ist, so ist auch in ihrer Zeiterscheinung keine Zufälligkeit, sondern absolute Nothwendigkeit. Sie ist auch in dieser Beziehung noch

der Gegenstand eines möglichen Wissens, und die Elemente dieser Construktion sind durch die Gegensätze gegeben, welche die Kunst in ihrer Zeiterscheinung zeigt. Die Gegensätze aber, die in Ansehung der Kunst durch ihre Zeitabhängigkeit gesetzt sind, sind, wie die Zeit selbst, nothwendig unwesentliche und bloß formelle Gegensätze, ganz verschieden also von den *realen* im Wesen oder der Idee der Kunst selbst gegründeten. Dieser allgemeine und durch alle Zweige der Kunst hindurchgehende formelle Gegensatz ist der der *antiken* und *modernen* Kunst.

Es wäre ein wesentlicher Mangel der Construktion, wenn wir die Rücksicht darauf bei jeder einzelnen Form der Kunst vernachlässigen wollten. Da aber dieser Gegensatz als ein bloß formeller angesehen wird, so die Construktion eben in der Negation oder Aufhebung bestehend. Wir werden, indem wir diesen Gegensatz berücksichtigen, unmittelbar zugleich die *historische* Seite der Kunst darstellen, und können hoffen nur dadurch unserer Construktion im Ganzen die letzte Vollendung zu geben.

Nach meiner ganzen Ansicht der Kunst ist sie selbst ein Ausfluß des Absoluten. Die Geschichte der Kunst wird uns am offenbarsten ihre unmittelbaren Beziehungen auf die Bestimmungen des Universums und dadurch auf jene absolute Identität zeigen, worin sie vorherbestimmt sind. Nur in der Geschichte der Kunst offenbart sich die wesentliche und innere Einheit aller Kunstwerke, daß alle Dichtungen eines und desselben Genius sind, der auch in den Gegensätzen der alten und neuen Kunst sich nur in zwei verschiedenen Gestalten zeigt.

Allgemeiner Theil der Philosophie der Kunst.

Erster Abschnitt.

Construktion der Kunst überhaupt und im Allgemeinen.

Die Kunst construiren heißt, ihre Stellung im Universum bestimmen. Die Bestimmung dieser Stelle ist die einzige Erklärung, die es von ihr gibt. Wir müssen demnach auf die ersten Principien der Philosophie zurückgehen. Jedoch versteht es sich, daß wir diese Principien hier nicht in jeder möglichen Richtung verfolgen, sondern nur in der, welche uns durch den bestimmten Gegenstand vorgezeichnet ist; ferner, daß die meisten Sätze im Anfang als bloße Lehnsätze aus der Philosophie aufgestellt werden, die nicht sowohl bewiesen, als vielmehr nur erläutert werden. Dieß vorausgesetzt stelle ich die folgenden Sätze auf.

§. 1. Das Absolute oder Gott ist dasjenige, in Ansehung dessen das Seyn oder die Realität **unmittelbar**, d. h. kraft des bloßen Gesetzes der Identität aus der Idee folgt, oder: Gott ist die unmittelbare Affirmation von sich selbst.

Erläuterung. Folgte das Seyn nicht unmittelbar aus der Idee Gottes, d. h. wäre seine Idee nicht selbst die der absoluten, der unendlichen Realität, so wäre er durch irgend etwas bestimmt, was nicht seine Idee ist, d. h. er wäre bedingt durch etwas von seinem

Begriff Verschiedenes, demnach überhaupt abhängig, nicht absolut. — In Ansehung keines abhängigen oder bedingten Dings folgt aus dem Begriff das Seyn, z. B. der einzelne Mensch ist bestimmt durch etwas, das nicht seine Idee ist, woraus hinwiederum folgt, daß keinem Einzelnen wahre Realität, Realität an sich zukomme. — Die besondere Form betreffend, in der wir die Idee Gottes noch außerdem ausgesprochen haben „Gott die unmittelbare Affirmation von sich selbst" erläutert sich durch Folgendes. Realseyn = Affirmirtseyn. Nun ist Gott nur kraft seiner Idee, d. h. er selbst ist die Affirmation von sich, und da er sich nicht auf endliche Art affirmiren kann (da er absolut ist), so ist er unendliche Affirmation von sich selbst.

§. 2. Gott als die unendliche Affirmation von sich selbst **begreift** sich selbst als unendlich Affirmirendes, als unendlich Affirmirtes, und als Indifferenz davon, er selbst aber **ist keines** von diesen insbesondere.

Gott begreift durch seine Idee sich selbst als unendlich Affirmirendes (denn er ist die Affirmation von sich selbst) und als unendlich Affirmirtes aus demselben Grunde. Da es ferner ein und dasselbe ist, das affirmirt und das affirmirend ist, so begreift er sich auch als Indifferenz. Aber er ist selbst keines davon insbesondere, denn er selbst ist nur die unendliche Affirmation, und zwar als unendlich, so daß er jene nur begreift; das Begreifende aber ist nicht identisch mit dem, was es begreift, z. B. Länge = Raum, Breite = Raum, Tiefe = Raum, aber der Raum selbst eben deßhalb nichts davon insbesondere, sondern nur die absolute Identität, die unendliche Affirmation, das Wesen davon. — Auch so: Gott ist nichts überhaupt nur, sondern, was er ist, nur kraft unendlicher Affirmation — also Gott als affirmirend sich selbst, als affirmirt von sich selbst, und als Indifferenz, nur wieder durch die unendliche Affirmation von sich selbst.

Zusatz. Gott als das Affirmirende von sich selbst kann auch beschrieben werden als die unendliche alle Realität in sich begreifende Idealität, als das Affirmirte von sich selbst als die unendliche alle Idealität in sich begreifende Realität.

§. 3. Gott ist unmittelbar kraft seiner Idee absolutes All. Denn unmittelbar aus der Idee Gottes folgt Unendliches, und es folgt nothwendig auf unendliche Weise, da Gott als unendliche Affirmation von sich selbst auch sich selbst wieder unendlich als Affirmirendes, unendlich als Affirmirtes, und unendlich als Indifferenz beider begreift. Nun ist unendliche Realität, die aus der Idee Gottes folgt, 1) schon an sich = All (denn nichts außer ihr), aber auch 2) positiv, denn alles, was kraft der Idee Gottes möglich ist, und dieß Unendliches, ist dadurch, daß diese sich selbst affirmirt, auch wirklich — alle Möglichkeiten sind Wirklichkeiten in Gott. Aber dasjenige, in dem alles Mögliche wirklich, ist = All. Also folgt unmittelbar aus der Idee Gottes absolutes All. — Aber ferner, es folgt kraft des bloßen Gesetzes der Identität, d. h. Gott selbst in der unendlichen Affirmation seiner selbst betrachtet ist = absolutes All.

§. 4. Gott ist als absolute Identität unmittelbar auch absolute Totalität, und umgekehrt.

Erläuterung: Gott ist eine Totalität, die keine Vielheit, sondern schlechthin einfach ist. Gott ist eine Einheit, die gleichfalls nicht im Gegensatz gegen Vielheit bestimmbar ist, d. h. er ist nicht einzig im numerischen Sinn, er ist auch nicht bloß der Eine, sondern er ist die absolute Einheit selbst, nicht alles, sondern die absolute Allheit selbst, und dieß beides unmittelbar als eins.

§. 5. Das Absolute ist schlechthin ewig.

In der Anschauung jeder Idee, z. B. der Idee des Cirkels, wird auch die Ewigkeit angeschaut. Dieß die positive Anschauung der Ewigkeit. Der negative Begriff der Ewigkeit ist: nicht nur unabhängig von der Zeit seyn, sondern auch ohne alle Beziehung auf Zeit. Wäre also das Absolute nicht schlechthin ewig, so hätte es ein Verhältniß zur Zeit.

Anmerkung: Wenn die Ewigkeit des Absoluten durch ein Daseyn von unendlicher Zeit her bestimmt würde, so müßten wir z. B. sagen können, daß Gott jetzt eine längere Zeit existire, als er bei dem Ursprung der Welt existirt habe, welches also in Gott eine Zunahme der Existenz voraussetzte, was unmöglich, da seine Existenz

sein Wesen ist, dieses aber weder vermehrt noch vermindert werden kann. Daß dem Wesen der Dinge keine Dauer zugeschrieben werden könne, ist eine zugestandene Sache. Wir können wohl z. B. vom einzelnen oder concreten Cirkel sagen, daß er diese oder jene Zeit gedauert habe, von dem Wesen oder der Idee des Cirkels wird niemand sagen, daß sie daure, oder daß sie z. B. jetzt eine längere Zeit existirt habe als bei dem Anfang der Welt. Nun ist aber das Absolute eben dasjenige, in Ansehung dessen der Gegensatz der Idee und des Concreten gar nicht stattfindet, in Ansehung dessen das, was in den Dingen das Concrete oder Besondere ist, selbst wieder das Wesen oder Allgemeine (nicht Negation) ist, so daß Gott kein anderes Seyn als das seiner Idee zukommen kann.

Dasselbe noch von einer andern Seite. — Wir sagen, daß ein Ding dauert, weil seine Existenz seinem Wesen, sein Besonderes seinem Allgemeinen unangemessen ist. Die Dauer ist nichts anderes als ein fortgehendes Setzen seines Allgemeinen in sein Concretes. Vermöge der Beschränktheit des letzteren ist es nicht alles und in der That auf einmal, was es seinem Wesen oder seinem Allgemeinen nach seyn könnte. Dieß ist nun im Absoluten wieder undenkbar: da das Besondere in ihm dem Allgemeinen absolut gleich, so ist es alles, was es seyn kann, auch wirklich und auf einmal ohne Dazwischentreten der Zeit, es ist also ohne alle Zeit, an sich ewig.

Die Idee des schlechthin Ewigen ist eine äußerst wichtige Idee sowohl für die Philosophie überhaupt als für unsere besondere Construktion. Denn was das Erste betrifft, so folgt unmittelbar (was Sie auch als Folgesatz bemerken können), daß das wahre Universum ewig, weil das Absolute zu ihm kein Zeitverhältniß haben kann. Für unsere besondere Construktion ist diese Idee wichtig, weil sie zeigt, daß die Zeit das an sich Ewige überall nicht afficirt, daß also das an sich Ewige selbst mitten in der Zeit kein Verhältniß zu der Zeit hat.

Andere Ausdrücke desselben Satzes:

a) Das Absolute kann daher auch nichts anderem als der Zeit nach vorangegangen gedacht werden (bloße Folge aus dem Vorhergehen-

den). — Positiv ausgedrückt: Das Absolute geht allem nur der Idee nach voran, und alles andere, alles, was nicht das Absolute ist, ist nur, inwiefern in ihm das Seyn nicht der Idee gleich ist, d. h. inwiefern es selbst nur Privation, nicht wahres Seyn ist. Der concrete Cirkel als solcher gehört nur zur erscheinenden Welt. Der Cirkel an sich aber geht ihm doch nie der Zeit, sondern nur der Idee nach voran. Ebenso geht das Absolute allem andern auf keine Weise voran als der Idee nach.

b) Im Absoluten selbst kann kein Vor oder Nach stattfinden, also keine Bestimmung der anderen weder vorangehen noch nachfolgen. Denn wäre dieß, so müßten wir im Absoluten eine Affektion oder Leiden, ein Bestimmtwerden setzen. Es ist aber ganz affektionslos, ohne Entgegensetzung in sich selbst.

§. 6. Das Absolute ist an sich weder bewußt noch bewußtlos, weder frei noch unfrei oder nothwendig. Nicht bewußt, denn alles Bewußtseyn beruht auf der relativen Einheit des Denkens und Seyns, im Absoluten ist aber absolute Einheit. Nicht bewußtlos; denn es ist nur darum nicht bewußt, weil es absolutes Bewußtseyn ist. Nicht frei; denn Freiheit beruht auf der relativen Entgegensetzung und relativen Einheit der Möglichkeit und der Wirklichkeit, im Absoluten aber sind beide absolut eins. Nicht unfrei oder nothwendig; denn es ist affektionslos; es ist nichts in ihm oder außer ihm, das ihn bestimmen könnte, oder wozu es sich neigen könnte.

§. 7. Im All ist begriffen, was in Gott begriffen ist. Demnach begreift das All, ebenso wie Gott, sich selbst als unendlich Affirmirendes, als unendlich Affirmirtes und als Einheit beider, ohne selbst eine dieser Formen insbesondere zu seyn (eben weil begreifend), und nicht so, daß die Formen geschieden, sondern so, daß sie in die absoluten Identität aufgelöst sind.

§. 8. Das unendliche Affirmirtseyn Gottes im All, oder die Einbildung seiner unendlichen Idealität in die Realität als solche, ist die ewige Natur.

Dieß ist eigentlich Lehnsatz. Doch will ich ihn hier beweisen. Die

Natur verhält sich zum Universum, absolut betrachtet, wie jedermann zugeben wird, als reales. Nun ist aber auch diejenige Einheit, welche durch Einbildung der unendlichen Idealität in die Realität gesetzt ist, das unendliche Affirmirtseyn Gottes im All, = reale Einheit. Denn herrschend ist das, was das andere aufnimmt. Also ꝛc.

Anmerkung. Unterschied zwischen der Natur, sofern sie erscheint (diese ist bloße Natura naturata — Natur in ihrer Besonderung und Trennung vom All — als bloßer Widerschein vom absoluten All), und der Natur an sich, wiefern sie in das absolute All aufgelöst und Gott in seinem unendlichen Affirmirtseyn ist.

§. 9. Die ewige Natur begreift in sich wieder alle Einheiten, die des Affirmirtseyns, des Affirmirenden und der Indifferenz beider. Denn das Universum an sich = Gott. Wäre nun nicht in jedem die Einheit, die das Universum an sich begreift, wäre also nicht auch in der Natur wieder die ganze unendliche Affirmation, d. h. das ganze Wesen Gottes, so hätte sich Gott im All getheilt, welches unmöglich ist. Jeder der im All begriffenen Einheiten ist also wieder der Abdruck des ganzen All.

Zur Erklärung: Auch in der erscheinenden Natur sind jene Folgen der unendlichen Affirmation ins Unendliche nachzuweisen; nur sind sie hier nicht ineinander, wie im absoluten All, sondern gesondert und außereinander. Z. B. die Einbildung des Idealen ins Reale oder die Form des Affirmirtseyns im All drückt sich durch Materie aus, die Idealität, welche alle Realität auflöst, das Affirmirende, ist = Licht, die Indifferenz = Organismus.

§. 10. Die Natur als solche erscheinend ist keine vollkommene Offenbarung Gottes. Denn selbst der Organismus ist nur besondere Potenz.

§. 11. Vollkommene Offenbarung Gottes ist nur da, wo in der abgebildeten Welt selbst die einzelnen Formen sich in absolute Identität auflösen, welches in der Vernunft geschieht. Die Vernunft also ist im All selbst das vollkommene Gegenbild Gottes.

Erläuterung. Das unendliche Affirmirtseyn Gottes spricht sich aus in der Natur, als der realen Welt, die dann selbst wieder im All für sich alle Einheit begreift. Ich bemerke hierüber noch Folgendes. — Wir bezeichnen die Einheiten oder die besonderen Folgen der Affirmation Gottes, sofern sie im realen oder idealen All wiederkehren, durch Potenzen. Die erste Potenz der Natur ist die Materie, sofern sie mit dem Uebergewicht des Affirmirtseyns oder unter der Form der Einbildung der Idealität in die Realität gesetzt ist. Die andere Potenz ist das Licht als die alle Realität in sich auflösende Idealität. Das Wesen der Natur als Natur kann aber einzig durch die dritte Potenz dargestellt werden, welche das gleicherweise Affirmirende des Realen oder der Materie und des Idealen oder des Lichts ist, und eben dadurch beide gleichsetzt. Das Wesen der Materie = Seyn, des Lichts = Thätigkeit. In der dritten Potenz müssen also Thätigkeit und Seyn verbunden und indifferent seyn. Die Materie, nicht an sich, sondern der körperlichen Erscheinung nach betrachtet, ist nicht Substanz, sondern bloß Accidens (Form), dem das Wesen oder das Allgemeine im Licht gegenübersteht. In der dritten Potenz integriren sich beide, es entsteht ein Indifferentes, in dem Wesen und Form ein und dasselbe, das Wesen von der Form, die Form von dem Wesen unzertrennlich ist. Ein solches ist Organismus, weil sein Wesen als Organismus von dem Bestehen der Form unzertrennlich ist, weil in ihm ferner das Seyn unmittelbar auch Thätigkeit, das Affirmirte dem Affirmirenden absolut gleich ist. Keine dieser Formen insbesondere, noch eben deßhalb auch die Natur in den Geschiedenheiten dieser Formen ist eine vollkommene Offenbarung des Göttlichen. Denn nicht der besonderen Folge seiner Affirmation ist Gott gleich, sondern der Allheit dieser Folgen, sofern sie reine Position, als Allheit zugleich absolute Identität ist. Nur also inwiefern die Natur sich selbst wieder in Totalität und absolute Einheit der Formen verklärte — nur insofern wäre sie ein Spiegel der göttlichen. Jenes aber ist nur in der Vernunft der Fall. Denn die Vernunft ist ebenso das Auflösende aller besonderen Formen, wie es das All oder Gott ist. Die Vernunft gehört aber eben deßwegen weder der realen noch der idealen Welt

ausschließlich an, und (was gleichfalls eine Folge davon ist) weder diese noch jene für sich kann höher als zur Indifferenz, nicht aber zur absoluten Identität gelangen.

Wir verfahren nun in Ansehung des idealen All ebenso wie in Ansehung des realen, und stellen zuvörderst den Satz auf:

§. 12. Gott als die unendliche, alle Realität in sich begreifende Idealität, oder Gott als unendlich Affirmirendes, ist, als solches, das Wesen des idealen All. Dieß ist von selbst deutlich schon durch den Gegensatz.

§. 13. Das ideale All begreift dieselben Einheiten in sich, die auch das reale in sich begreift: die reale, ideale und — nicht die absolute Identität beider (denn diese gehört weder ihr noch der realen besonders an) — sondern die Indifferenz beider. Auch hier bezeichnen wir diese Einheiten durch Potenzen; nur ist zu bemerken, daß, wie in der realen Welt die Potenzen Potenzen des idealen Faktors sind, so hier des realen vermöge des entgegengesetzten Verhältnisses beider. Die erste Potenz bezeichnet hier das Uebergewicht des Idealen; die Realität ist hier nur in der ersten Potenz des Affirmirtseyns gesetzt. In diesen Punkt fällt das Wissen, welches demnach mit dem größten Uebergewicht des idealen Faktors oder des Subjektiven gesetzt ist. Die dritte Potenz beruht auf einem Uebergewicht des Realen; der Faktor des Realen ist nämlich hier zur zweiten Potenz erhoben. In diesen Punkt fällt das Handeln als die objektive oder reale Seite, zu der sich das Wissen als die subjektive verhält.

Das Wesen der idealen Welt ist aber ebenso wie das Wesen der realen die Indifferenz. Wissen und Handeln indifferenziiren sich also nothwendig in einem Dritten, welches als das Affirmirende beider die dritte Potenz ist. In diesen Punkt fällt nun die Kunst, und ich stelle demnach bestimmt den Satz auf:

§. 14. Die Indifferenz des Idealen und Realen als Indifferenz stellt sich in der idealen Welt durch die Kunst dar. Denn die Kunst ist an sich weder ein bloßes Handeln noch ein bloßes Wissen, sondern sie ist ein ganz von Wissenschaft durchdrungenes

Handeln, oder umgekehrt ein ganz zum Handeln gewordenes Wissen, d. h. sie ist Indifferenz beider.

Dieser Beweis genügt uns für den gegenwärtigen Zweck. Es versteht sich, daß wir auf diesen Satz zurückkommen. Hier ist unsere Absicht bloß den allgemeinen Typus des Universums zu entwerfen, um nachher die einzelne Potenz herauszuheben aus dem Ganzen und dem Verhältniß zu diesem gemäß zu behandeln. Wir fahren daher in unserer Darstellung fort.

§. 15. Der vollkommene Ausdruck nicht des Realen noch des Idealen noch selbst der Indifferenz beider (denn diese, wie wir jetzt sehen, hat einen gedoppelten Ausdruck), sondern der absoluten Identität als solcher oder des Göttlichen, sofern es das Auflösende aller Potenzen ist, ist die absolute Vernunftwissenschaft oder die Philosophie.

Die Philosophie ist also in der erscheinenden idealen Welt ebenso das Auflösende aller Besonderungen, wie es Gott in der urbildlichen Welt ist. (Göttliche Wissenschaft.) Weder die Vernunft noch die Philosophie gehören der realen oder idealen Welt als solcher an, obgleich dann wieder — in dieser Identität — sich Vernunft und Philosophie wie Reales und Ideales verhalten können. Da aber jede für sich absolute Identität ist, so macht dieses Verhältniß keinen wirklichen Unterschied beider. Philosophie ist nur die ihrer selbst bewußte oder sich selbst bewußt werdende Vernunft, die Vernunft dagegen ist der Stoff oder der objektive Typus aller Philosophie.

Bestimmen wir das Verhältniß der Philosophie zu der Kunst vorläufig, so ist es dieses: die Philosophie ist die unmittelbare Darstellung des Göttlichen, wie die Kunst unmittelbar nur Darstellung der Indifferenz als solcher (dieß, daß nur Indifferenz, macht das Gegenbildliche aus. Absolute Identität = Urbild). Da indeß der Grad der Perfektion oder Realität eines Dings wächst in dem Verhältniß, als es sich der absoluten Idee, der Fülle der unendlichen Affirmation, annähert, je mehr es also andere Potenzen in sich begreift, so ist von selbst klar, daß die Kunst auch wieder das unmittelbarste Verhältniß zur Philosophie

hat, und von ihr nur durch die Bestimmung der Besonderheit oder der Gegenbildlichkeit noch unterschieden, denn übrigens ist sie die höchste Potenz der idealen Welt. Nun weiter.

§. 16. Den drei Potenzen der realen und idealen Welt entsprechen die drei Ideen (die Idee als Göttliches gehört gleichfalls weder der realen noch der idealen Welt insbesondere an) — die Wahrheit, die Güte und die Schönheit: der ersten Potenz der idealen und realen Welt entspricht die Wahrheit, der zweiten Potenz die Güte, der dritten die Schönheit — im Organismus und in der Kunst.

Ueber das Verhältniß, das wir diesen drei Ideen zueinander geben, ferner über die Art, wie sich beide in der realen und idealen Welt differenziiren, uns zu erklären, ist hier nicht der Ort, dieß geschieht in der allgemeinen Philosophie. Nur über das Verhältniß, das wir der Schönheit geben, müssen wir uns erklären.

Die Schönheit, kann man sagen, ist überall gesetzt, wo Licht und Materie, Ideales und Reales sich berühren. Die Schönheit ist weder bloß das Allgemeine oder Ideale (dieß = Wahrheit) noch das bloß Reale (dieß im Handeln), also sie ist nur die vollkommene Durchdringung oder Ineinsbildung beider. Schönheit ist da gesetzt, wo das Besondere (Reale) seinem Begriff so angemessen ist, daß dieser selbst, als Unendliches, eintritt in das Endliche und in concreto angeschaut wird. Hierdurch wird das Reale, in dem er (der Begriff) erscheint, dem Urbild, der Idee wahrhaft ähnlich und gleich, wo eben dieses Allgemeine und Besondere in absoluter Identität ist. Das Rationale wird als Rationales zugleich ein Erscheinendes, Sinnliches.

Anmerkung: 1) Wie Gott über den Ideen der Wahrheit, der Güte und der Schönheit als ihr Gemeinsames schwebt, so die Philosophie. Die Philosophie behandelt weder allein die Wahrheit, noch bloß die Sittlichkeit, noch bloß die Schönheit, sondern das Gemeinsame aller, und leitet sie aus Einem Urquell her. Wollte man die Frage aufwerfen, woher es komme, daß Philosophie, obgleich auch über der Wahrheit ebenso wie über der Güte und über der Schönheit schwebend,

dennoch den Charakter der Wissenschaft trage, und ihr Höchstes die Wahrheit sey, so ist zu bemerken, daß die Bestimmung der Philosophie als Wissenschaft bloß ihre formelle Bestimmung ist. Sie ist Wissenschaft, aber von der Art, daß in ihr Wahrheit, Güte und Schönheit, also Wissenschaft, Tugend und Kunst selbst sich durchdringen; insofern ist sie also auch nicht Wissenschaft, sondern ein Gemeinsames der Wissenschaft, der Tugend und Kunst. Dieß ihr großer Unterschied von allen andern Wissenschaften. Mathematik z. B. macht eben keine besonderen sittlichen Forderungen. Philosophie fordert Charakter, und zwar von bestimmter sittlicher Höhe und Energie. Ebenso ist ohne alle Kunst und Erkenntniß der Schönheit Philosophie undenkbar.

2) Der Wahrheit entspricht die Nothwendigkeit, der Güte die Freiheit. Unsere Erklärung der Schönheit, sie sey die Ineinsbildung des Realen und Idealen, sofern sie im Gegenbild dargestellt ist, schließt also auch die in sich: Schönheit ist Indifferenz der Freiheit und der Nothwendigkeit, in einem Realen angeschaut. Wir nennen z. B. schön eine Gestalt, in deren Entwurf die Natur mit der größten Freiheit und der erhabensten Besonnenheit, jedoch immer in den Formen, den Grenzen der strengsten Nothwendigkeit und Gesetzmäßigkeit gespielt zu haben scheint. Schön ist ein Gedicht, in welchem die höchste Freiheit sich selbst wieder in der Nothwendigkeit faßt. Kunst demnach eine absolute Synthese oder Wechseldurchdringung der Freiheit und der Nothwendigkeit.

Nun zu den übrigen Verhältnissen des Kunstwerks.

§. 17. In der idealen Welt verhält sich die Philosophie ebenso zur Kunst, wie in der realen die Vernunft zum Organismus. — Denn wie die Vernunft unmittelbar nur durch den Organismus objektiv wird, und die ewigen Vernunftideen als Seelen organischer Leiber objektiv werden in der Natur, so wird die Philosophie unmittelbar durch die Kunst, und so werden auch die Ideen der Philosophie durch die Kunst als Seelen wirklicher Dinge objektiv. Eben daher verhält sich dann auch Kunst in der idealen Welt, wie sich Organismus in der realen verhält.

Hierüber noch folgenden Satz.

§. 18. Das organische Werk der Natur stellt dieselbe Indifferenz noch ungetrennt dar, welche das Kunstwerk nach der Trennung, aber wieder als Indifferenz darstellt.

Das organische Produkt begreift in sich die beiden Einheiten, der Materie oder der Einbildung der Einheit in die Vielheit, und die entgegengesetzte des Lichts oder der Auflösung der Realität in die Idealität; und es begreift beide als eins. Aber das Allgemeine oder die unendliche Idealität, welche hier dem Besonderen verknüpft ist, ist selbst noch das dem Endlichen, dem Besondern Untergeordnete (Allgemeines = Licht). Daher, weil das Unendliche hier selbst noch der allgemeinen Bestimmung der Endlichkeit unterliegt, nicht als Unendliches erscheint, auch Nothwendigkeit und Freiheit (das als Unendliches erscheinende Unendliche) gleichsam noch unter einer gemeinschaftlichen Hülle, noch unentfaltet ruhen, wie in einer Knospe, die in ihrem Brechen eine neue Welt, die der Freiheit, aufschließen wird. Da nun erst in der idealen Welt der Gegensatz des Allgemeinen und Besonderen, Idealen und Realen, sich als Gegensatz der Nothwendigkeit und der Freiheit ausspricht, stellt das organische Produkt denselben Gegensatz noch unaufgehoben dar (weil noch unentfaltet), den das Kunstwerk aufgehoben darstellt, (in beiden dieselbe Identität).

§. 19. Nothwendigkeit und Freiheit verhalten sich wie Bewußtloses und Bewußtes. Kunst beruht daher auf der Identität der bewußten und der bewußtlosen Thätigkeit. Die Vollkommenheit des Kunstwerks als solchen steigt in dem Verhältniß, in welchem es diese Identität in sich ausgedrückt enthält, oder in welchem Absicht und Nothwendigkeit sich in ihm durchdrungen haben.

Noch einige andere allgemeine Folgerungen:

§. 20. Schönheit und Wahrheit sind an sich oder der Idee nach eins. — Denn die Wahrheit der Idee nach ist ebenso wie die Schönheit Identität des Subjektiven und Objektiven, nur jene subjektiv oder vorbildlich angeschaut, wie die Schönheit gegenbildlich oder objektiv.

Anmerkung. Die Wahrheit, die nicht Schönheit ist, ist auch nicht absolute Wahrheit, und umgekehrt. — (Der sehr gemeine Gegensatz von Wahrheit und Schönheit in der Kunst beruht darauf, daß unter Wahrheit die trügerische, nur das Endliche erreichende Wahrheit verstanden wird. Aus der Nachahmung dieser Wahrheit entstehen jene Kunstwerke, an welchen wir nur die Künstlichkeit bewundern, mit der das Natürliche an ihr erreicht ist, ohne es mit dem Göttlichen zu verbinden. Diese Art der Wahrheit aber ist noch nicht Schönheit in der Kunst, und nur absolute Schönheit in der Kunst ist auch die rechte und eigentliche Wahrheit.

Aus dem gleichen Grund ist die Güte, die nicht Schönheit ist, auch nicht absolute Güte, und umgekehrt. Denn auch die Güte in ihrer Absolutheit wird zur Schönheit — in jedem Gemüth z. B., dessen Sittlichkeit nicht mehr auf dem Kampfe der Freiheit mit der Nothwendigkeit beruht, sondern die absolute Harmonie und Versöhnung ausdrückt.

Zusatz. Wahrheit und Schönheit, so wie Güte und Schönheit, verhalten sich daher niemals als Zweck und Mittel; sie sind vielmehr eins, und nur ein harmonisches Gemüth — Harmonie aber = wahre Sittlichkeit — ist auch für Poesie und für Kunst wahrhaft empfänglich. Poesie und Kunst lassen sich nie eigentlich lehren.

§. 21. Das Universum ist in Gott als absolutes Kunstwerk und in ewiger Schönheit gebildet.

Unter Universum ist nicht das reale oder ideale All, sondern die absolute Identität beider verstanden. Ist nun die Indifferenz des Realen und Idealen im realen oder idealen All Schönheit, und zwar gegenbildliche Schönheit, so ist die absolute Identität des realen und idealen All nothwendig die urbildliche, d. h. absolute Schönheit selbst, und insofern verhält sich auch das Universum, wie es in Gott ist, als absolutes Kunstwerk, in welchem unendliche Absicht mit unendlicher Nothwendigkeit sich durchdringt.

Anmerkung. Es folgt zugleich von selbst, daß ebenso vom Standpunkt der Totalität betrachtet, oder betrachtet, wie sie an sich

sind, alle Dinge in absoluter Schönheit gebildet, die Urbilder aller Dinge, wie sie absolut wahr, auch absolut schön sind, das Verkehrte, Häßliche daher, ebenso wie der Irrthum oder das Falsche, in einer bloßen Privation besteht und nur zur zeitlichen Betrachtung der Dinge gehört.

§. 22. Wie Gott als Urbild im Gegenbild zur Schönheit wird, so werden die Ideen der Vernunft im Gegenbild angeschaut, zur Schönheit; und das Verhältniß der Vernunft zu der Kunst ist daher dasselbe wie das Verhältniß Gottes zu den Ideen. Durch die Kunst wird die göttliche Schöpfung objektiv dargestellt, denn diese beruht auf derselben Einbildung der unendlichen Idealität ins Reale, auf welcher auch jene beruht. Das treffliche deutsche Wort Einbildungskraft bedeutet eigentlich die Kraft der Ineinsbildung, auf welcher in der That alle Schöpfung beruht. Sie ist die Kraft, wodurch ein Ideales zugleich auch ein Reales, die Seele Leib ist, die Kraft der Individuation, welche die eigentlich schöpferische ist.

§. 23. Die unmittelbare Ursache aller Kunst ist Gott. — Denn Gott ist durch seine absolute Identität der Quell aller Ineinsbildung des Realen und Idealen, worauf alle Kunst beruht. Oder: Gott ist der Quell der Ideen. Nur in Gott sind ursprünglich die Ideen. Nun ist aber die Kunst Darstellung der Urbilder, also Gott selbst die unmittelbare Ursache, die letzte Möglichkeit aller Kunst, er selbst der Quell aller Schönheit.

§. 24. Die wahre Construktion der Kunst ist Darstellung ihrer Formen als Formen der Dinge, wie sie an sich, oder wie sie im Absoluten sind. — Denn nach Satz 21 ist das Universum in Gott als ewige Schönheit und als absolutes Kunstwerk gebildet; nicht minder sind alle Dinge, wie sie an sich oder in Gott sind, ebenso absolut schön, als sie absolut wahr sind. Demnach sind auch die Formen der Kunst, da sie die Formen schöner Dinge sind, Formen der Dinge, wie sie in Gott, oder wie sie an sich sind, und da alle Construktion Darstellung der Dinge im Absoluten ist, so

ist die Construktion der Kunst insbesondere Darstellung ihrer Formen als Formen der Dinge, wie sie im Absoluten sind, und demnach auch des Universums selbst als absoluten Kunstwerks, wie es in ewiger Schönheit in Gott gebildet ist.

Anmerkung. Mit diesem Satz ist die Construktion der allgemeinen Idee der Kunst vollendet. Die Kunst ist nämlich dargethan als reale Darstellung der Formen der Dinge, wie sie an sich sind — der Formen der Urbilder also. — Es ist uns damit zugleich auch die Richtung der folgenden Construktion der Kunst sowohl ihrem Stoff als auch ihrer Form nach vorgezeichnet. Ist nämlich die Kunst Darstellung der Formen der Dinge, wie sie an sich sind, so ist der allgemeine Stoff der Kunst in den Urbildern selbst, und unser nächster Gegenstand ist daher Construktion des allgemeinen Stoffes der Kunst oder ihrer ewigen Urbilder, welche Construktion den zweiten Abschnitt der Philosophie der Kunst ausmacht.

Zweiter Abschnitt.

Construktion des Stoffs der Kunst.

In §. 24 ist bewiesen worden: die Formen der Kunst müssen die Formen der Dinge seyn, wie sie im Absoluten oder an sich sind. Demnach wird vorausgesetzt, diese besonderen Formen, wodurch eben das Schöne in einzelnen realen und wirklichen Dingen dargestellt wird, seyen besondere Formen, die im Absoluten selbst sind. Die Frage ist, wie dieß möglich sey. (Es ist dieß ganz dasselbe Problem, welches in der allgemeinen Philosophie durch Uebergehen des Unendlichen ins Endliche, der Einheit in die Vielheit ausgedrückt wird).

§. 25. Die besonderen Formen sind als solche ohne Wesenheit, bloße Formen, die im Absoluten nicht anders seyn können, als inwiefern sie als besondere wieder das ganze Wesen des Absoluten in sich aufnehmen. Dieß ist von selbst klar, da das Wesen des Absoluten untheilbar ist. — Hierdurch allein sind sie in Ansehung des Absoluten, d. h. absolut möglich, eben darum auch absolut wirklich, da im Absoluten keine Differenz der Wirklichkeit und der Möglichkeit.

Zusatz. Dasselbe ist auch auf folgende Art einzusehen. Das Universum (worunter hier immer das Universum an sich, das ewige, unerzeugte verstanden wird) — das Universum ist, wie das Absolute, schlechthin Eines, untheilbar, denn es ist das Absolute selbst (§. 3), es können also im wahren Universum keine besonderen Dinge seyn,

als inwiefern sie das ganze ungetheilte Universum in sich aufnehmen, also selbst Universa sind.

Wenn hieraus geschlossen würde, daß es demnach so viele Universa seyen, als Ideen besonderer Dinge sind, so ist dieß eben der Schluß, den wir beabsichtigen. Es gibt entweder überhaupt keine besonderen Dinge, oder jedes derselben ist für sich ein Universum. In Gott selbst, weil er die Einheit aller Formen ist, liegt eben deßwegen das Universum in keiner besonderen Form, weil es in allen, so wie es in allen liegt, weil in keiner besonderen. Wenn die besondere Form an sich reell seyn soll, so kann sie es nicht als besondere, sondern nur als Form des Universums seyn. Z. B. die besondere Form Mensch ist im Absoluten nicht als besondere, sondern das eine und ungetheilte Universum in der Form des Menschen. Eben deßwegen ist nichts von dem, was wir einzelne Dinge nennen, an sich reell. Sie sind eben einzelne dadurch, daß sie das absolute Ganze nicht in sich, ihrer besonderen Form, aufnehmen, sich von ihm getrennt haben, und umgekehrt, inwiefern sie es in sich haben, sind sie nicht mehr einzelne.

§. 26. Im Absoluten sind alle besonderen Dinge nur dadurch wahrhaft geschieden und wahrhaft eins, daß jedes für sich das Universum, jedes das absolute Ganze ist. — Geschieden: denn kein einzelnes Ding als solches ist wahrhaft geschieden, absolut geschieden ist nur das Universum, weil keinem andern Dinge weder gleich noch ungleich, weil nichts außer ihm ist, dem es entgegengesetzt oder verglichen werden könnte. Wahrhaft eins, weil in jedem dasselbe ist.

Eben deßwegen ist hier auch alle Zahl oder Bestimmung durch Zahl aufgehoben. Das besondere Ding in der Absolutheit wird nicht durch Zahl bestimmt; denn wird auf das Besondere an ihm reflektirt, so ist es selbst das absolute Ganze und hat nichts außer sich; auf das Allgemeine, so ist es in der absoluten Einheit mit allen andern Dingen. Es begreift also nur selbst Einheit und Vielheit unter sich, ist aber nicht durch diese Begriffe bestimmbar.

Anmerkung. Diese Begriffe sind von Wichtigkeit a) wegen der gedoppelten Ansicht, die vom Universum überhaupt nothwendig ist,

α) der Ansicht des Universums als Chaos, welches, im Vorbeigehen gesagt, die Grundanschauung des Erhabenen ist, sofern nämlich in ihm in absoluter Identität alles als eins liegt, β) als der höchsten Schönheit und Form, weil es eben durch die Absolutheit der Form, oder dadurch, daß in jedes Besondere und jede Form wieder alle Formen, und demnach die absolute Form gebildet ist, Chaos ist. Wir werden von diesen Begriffen in der Folge sehr bestimmten Gebrauch machen. b) Vorzüglich ist der Begriff der absoluten Geschiedenheit des Besonderen für die Kunst wichtig, da gerade auf dieser Absonderung der Formen ihre größte Wirkung beruht. Aber diese Absonderung ist eben nur dadurch, daß jedes für sich absolut ist.

§. 27. Die besonderen Dinge, sofern sie in ihrer Besonderheit absolut, sofern sie also als Besondere zugleich Universa sind, heißen **Ideen.**

Dieser Satz ist bloße Erklärung, also keines Beweises bedürftig, obwohl es sich zeigen ließe, daß schon der erste Urheber der Lehre von den Ideen, wenn er auch diese nicht gerade so erklärt, doch dasselbe darunter verstanden.

Erläuterung. Jede Idee ist = Universum in der Gestalt des Besonderen. Aber eben deßwegen ist sie nicht als dieses Besondere real. Das Reale ist immer nur das Universum. Jede Idee hat zwei Einheiten, die eine, wodurch sie in sich selbst und absolut ist, die also, wodurch das Absolute in ihr Besonderes gebildet ist, und die, wodurch sie als Besonderes in das Absolute als ihr Centrum aufgenommen wird. Diese gedoppelte Einheit jeder Idee ist eigentlich das Geheimniß, wodurch das Besondere im Absoluten, und gleichwohl wieder als Besonderes begriffen werden kann.

§. 28. Dieselben Ineinsbildungen des Allgemeinen und Besonderen, die an sich selbst betrachtet Ideen, d. h. Bilder des Göttlichen sind, sind real betrachtet **Götter.** Denn das Wesen, das An-sich von ihnen = Gott. Ideen sind sie nur, inwiefern sie Gott in besonderer Form. Jede Idee ist also = Gott, aber ein besonderer Gott.

Anmerkung. Dieser Satz bedarf keiner Erläuterung, um so mehr, da die folgenden Sätze dienen werden, ihn noch weiter ins Licht zu stellen. – Die Idee der Götter ist nothwendig für die Kunst. Die wissenschaftliche Construktion derselben führt uns eben dahin zurück, wohin der Instinkt die Poesie in ihrem ersten Beginn schon geführt hat. Was für die Philosophie Ideen sind, sind für die Kunst Götter, und umgekehrt.

§. 29. Die absolute Realität der Götter folgt unmittelbar aus ihrer absoluten Idealität. — Denn sie sind absolut, im Absoluten aber ist Idealität und Realität eins, absolute Idealität = absolute Wirklichkeit. Die höchste Identität ist unmittelbar die höchste Objektivität.

Wer sich noch nicht zu dem Punkte erhoben hat, daß ihm das absolut Ideale unmittelbar und eben darum auch das absolute Reale ist, ist weder des philosophischen noch des poetischen Sinns fähig. Die Frage nach einer Wirklichkeit, wie sie im gemeinen Bewußtseyn gemacht wird, hat in Ansehung dessen, was absolut ist, gar keine Bedeutung, im Poetischen so wenig als im Philosophischen. Diese Wirklichkeit ist keine wahre Wirklichkeit, vielmehr im wahren Sinn Nichtwirklichkeit.

Alle Gestalten der Kunst, also vornämlich die Götter sind wirklich, weil sie möglich sind. Wer noch fragen kann, wie so hoch gebildete Geister als die Griechen an die Wirklichkeit der Götter haben glauben können, wie Sokrates Opfer anbefohlen, der Sokratiker Xenophon als Heerführer bei dem berühmten Rückzug selbst habe opfern können u. s. w., — wer solche Fragen macht, beweist nur, daß er selbst nicht auf dem Punkt der Bildung angekommen ist, auf dem eben das Ideale das Wirkliche und viel wirklicher als das sogenannte Wirkliche selbst ist. In dem Sinn, wie etwa ein gemeiner Verstand an die Wirklichkeit der sinnlichen Dinge glaubt, haben jene Menschen die Götter überhaupt nicht genommen und weder für wirklich noch für nicht wirklich gehalten. In dem höheren Sinne waren sie den Griechen reeller als jedes andere Reelle.

§. 30. Reine Begrenzung von der einen und unge-

theilte Absolutheit von der andern Seite ist das bestimmende Gesetz aller Göttergestalten. — Denn sie sind die real angeschauten Ideen. Die besondern Dinge aber sind in den Ideen nicht, ohne eben dadurch zugleich wahrhaft oder absolut geschieden und wahrhaft eins, nämlich gleich absolut zu seyn, nach §. 26. Also ist auch strenge Absonderung oder Begrenzung von der einen und gleiche Absolutheit von der andern Seite das bestimmende Gesetz der Götterwelt.

Anmerkung. Wir haben vorzüglich auf dieses Verhältniß zu achten, wenn wir die große Bedeutung der Göttergestalten im Einzelnen und im Ganzen fassen wollen. Nur dadurch erstens, daß sie streng begrenzt, daß also sich wechselseitig einschränkende Eigenschaften in einer und derselben Gottheit sich ausschließen und absolut getrennt sind, und daß gleichwohl innerhalb dieser Begrenzung jede Form die ganze Göttlichkeit in sich empfängt, liegt eigentlich das Geheimniß ihres Reizes und ihrer Fähigkeit für Kunstdarstellungen. Dadurch erhält die Kunst gesonderte, beschlossene Gestalten, und in jeder doch die Totalität, die ganze Göttlichkeit. Ich sehe mich hier in der Nothwendigkeit, um durch Beispiele verständlich zu werden, diese aus der griechischen Götterwelt zu entlehnen, obgleich wir die vollständige Construktion derselben erst durch die ganze Folge erhalten können. Indeß wenn Sie sehen, daß alle Züge der griechischen Götter auf unsere Deduktion des Gesetzes aller Göttergestalten passen, so muß zum voraus auch zugegeben werden, daß die griechische Mythologie das höchste Urbild der poetischen Welt ist. Also um einige Beispiele für den Satz zu geben, daß reine Begrenzung einerseits und ungetheilte Absolutheit andererseits das Wesen der Göttergestalten; so ist die Minerva das Urbild der Weisheit und Stärke in Vereinung, aber die weibliche Zärtlichkeit ist ihr genommen; beide Eigenschaften vereinigt würden diese Gestalt zur Gleichgültigkeit, und demnach mehr oder weniger zur Nullität reduciren. Juno ist Macht ohne Weisheit und sanften Liebreiz, den sie von der Venus mit ihrem Gürtel borgt. Wäre dagegen dieser zugleich die kalte Weisheit der Minerva verliehen, so wären ohne Zweifel ihre Wirkungen nicht so verderblich, als es die des trojanischen Kriegs sind, den sie veranlaßt,

um die Luft ihres Lieblings zu befriedigen. Aber dann wäre sie auch nicht mehr die Göttin der Liebe, und darum kein Gegenstand der Phantasie mehr, für die das Allgemeine und Absolute im Besonderen — in der Begrenzung — das Höchste ist.

Man kann also, von dieser Seite die Sache angesehen, mit Moriz sagen, daß es eben die gleichsam fehlenden Züge sind in den Erscheinungen der Göttergestalten, was ihnen den höchsten Reiz gibt und sie wieder untereinander verflicht. Das Geheimniß alles Lebens ist Synthese des Absoluten mit der Begrenzung. Es gibt ein gewisses Höchstes in der Weltanschauung, das wir zur vollkommenen Befriedigung fordern, es ist: höchstes Leben, freiestes, eigenstes Daseyn und Wirken ohne Beengung oder Begrenzung des Absoluten. Das Absolute an und für sich bietet keine Mannichfaltigkeit dar, es ist insofern für den Verstand eine absolute, bodenlose Leere. Nur im Besonderen ist Leben. Aber Leben und Mannichfaltigkeit, oder überhaupt Besonderes ohne Beschränkung des schlechthin Einen, ist ursprünglich und an sich nur durch das Princip der göttlichen Imagination, oder, in der abgeleiteten Welt, nur durch die Phantasie möglich, die das Absolute mit der Begrenzung zusammenbringt und in das Besondere die ganze Göttlichkeit des Allgemeinen bildet. Dadurch wird das Universum bevölkert, nach diesem Gesetz strömt vom Absoluten, als dem schlechthin Einen, das Leben aus in die Welt; nach demselben Gesetz bildet sich wieder in dem Reflex der menschlichen Einbildungskraft das Universum zu einer Welt der Phantasie aus, deren durchgängiges Gesetz Absolutheit in der Begrenzung ist.

Wir verlangen für die Vernunft sowohl als für die Einbildungskraft, daß nichts im Universum gedrückt, rein beschränkt und untergeordnet sey. Wir fordern für jedes Ding ein besonderes und freies Leben. Nur der Verstand ordnet unter, in der Vernunft und in der Einbildungskraft ist alles frei und bewegt sich in dem gleichen Aether, ohne sich zu drängen und zu reiben. Denn jedes für sich ist wieder das Ganze. Der Anblick der reinen Beschränktheit ist von dem untergeordneten Standpunkt aus bald lästig, bald schmerzlich, bald sogar

beleidigend, auf jeden Fall widerlich. Für die Vernunft und Phantasie wird auch die Begrenzung entweder nur Form des Absoluten oder, als Begrenzung aufgefaßt, ein unerschöpflicher Quell des Scherzes und des Spiels, denn mit der Begrenzung zu scherzen ist erlaubt, d. sie dem Wesen nichts entzieht, an sich bloße Nichtigkeit ist. So spielt in der griechischen Götterwelt der kühnste Scherz wieder mit den Phantasiebildern ihrer Götter, wie wenn Venus von Diomedes verwundet ist, und Minerva spottet: „Gewiß hat Venus eine geschmückte Griechin überreden wollen, zu den Trojanern mitzugehen, und mit der goldenen Spange der Griechin die Hand sich geritzt", und Zeus lächelnd zu ihr mit sanften Worten spricht:

> Nicht dir wurden verlieh'n, mein Töchterchen, Werke des Krieges;
> Ordne du lieber hinfort anmuthige Werke der Hochzeit,
> Jene besorgt schon Ares, der stürmende, und Athenäa[1].

Als eine Folge aus dem aufgestellten Princip kann ferner angesehen werden, daß die vollkommenen Götterbildungen erst erscheinen können, nachdem das rein Formlose, Dunkle, Ungeheure verdrungen ist. In diese Region des Dunkeln und Formlosen gehört noch alles, was unmittelbar an die Ewigkeit, den ersten Grund des Daseyns erinnert. Es ist schon öfters bemerkt worden, daß erst die Ideen das Absolute aufschließen; nur in ihnen ist eine positive, zugleich begrenzte und unbegrenzte Anschauung des Absoluten.

Als der gemeinschaftliche Keim der Götter und der Menschen ist das absolute Chaos Nacht, Finsterniß. Auch die ersten Gestalten, welche die Phantasie aus ihm geboren werden läßt, sind noch formlos. Es muß eine Welt unförmlicher und ungeheurer Gestalten versinken, ehe das milde Reich der seligen und bleibenden Götter eintreten kann. Auch in dieser Beziehung bleiben die griechischen Dichtungen dem Gesetz aller Phantasie getreu. Die ersten Geburten aus den Umarmungen des Uranos und der Gäa sind noch Ungeheuer, hundertarmige Riesen, mächtige Cyclopen und die wilden Titanen, Geburten, vor denen sich

[1] Ilias V, 424 ff.

der Erzeuger selbst entsetzt und sie wieder in den Tartaros verbirgt. Das Chaos muß seine eignen Geburten wieder verschlingen. Uranos, der seine Kinder birgt, muß verdrungen werden, es beginnt die Herrschaft des Kronos. Aber auch Kronos noch verschlingt seine eigne Kinder. Endlich beginnt das Reich des Zeus, aber auch dieses nicht ohne vorhergegangene Zerstörung. Jupiter muß die Cyclopen und die hundertarmigen Riesen befreien, damit sie ihm gegen Saturn und die Titanen beistehen, und erst nachdem er diese Ungeheuer und die letzten Geburten der über die Schmach ihrer Kinder zürnenden Gäa, die himmelstürmenden Giganten und das Ungeheuer, an dem sie ihre letzten Kräfte verschwendet, den Typhoëus besiegt hat, klärt sich der Himmel auf, Zeus nimmt ruhigen Besitz vom heitern Olymp, an die Stelle aller unbestimmten und formlosen Gottheiten treten bestimmte, bezeichnete Gestalten, an die Stelle des alten Okeanos Neptun, des Tartaros Pluto, an die Stelle des Titanen Helios der ewig jugendliche Apoll. Selbst der älteste aller Götter, Eros, den die älteste Dichtung zugleich mit dem Chaos seyn ließ, wird als Sohn der Venus und des Mars wieder geboren und eine begrenzte, bleibende Gestalt.

§. 31. Die Welt der Götter ist kein Objekt weder des bloßen Verstandes noch der Vernunft, sondern einzig mit der Phantasie aufzufassen. — Nicht des Verstandes, denn dieser haftet nur an der Begrenzung, nicht der Vernunft, denn diese kann auch in der Wissenschaft die Synthese des Absoluten und der Begrenzung nur ideell (urbildlich) darstellen; also der Phantasie, welche dieselbe gegenbildlich darstellt. Also ꝛc.

Erklärung. Im Verhältniß zur Phantasie bestimme ich Einbildungskraft als das, worin die Produktionen der Kunst empfangen und ausgebildet werden, Phantasie, was sie äußerlich anschaut, sie aus sich hinauswirft gleichsam, insofern auch darstellt. Es ist dasselbe Verhältniß zwischen Vernunft und intellektueller Anschauung. In der Vernunft und gleichsam vom Stoff der Vernunft werden die Ideen gebildet, die intellektuelle Anschauung ist das innerlich Darstellende. Phantasie also ist die intellektuelle Anschauung in der Kunst.

§. 32. Die Götter sind an sich weder sittlich noch unsittlich, sondern losgesprochen von diesem Verhältniß, absolut selig.

(Dieß ist nothwendig festzuhalten, um den gehörigen Gesichtspunkt vorzüglich für Homers Dichtungen zu fassen. Es ist bekannt, wie viel über die Unsittlichkeit seiner Götter gesprochen worden ist; man hat daraus selbst die Vorzüge der modernen Poesie beweisen wollen. Allein daß dieser Maßstab auf diese höheren Wesen der Phantasie nicht angewendet werden könne, erhellt aus Folgendem).

Beweis: Sittlichkeit wie Unsittlichkeit beruht auf Entzweiung, indem Sittlichkeit nichts anderes ist als Aufnahme des Endlichen ins Unendliche im Handeln. Allein da, wo beide bis zur absoluten Indifferenz eins sind, fällt nothwendig auch jenes, demnach Sittlichkeit, und mit dieser ihr Entgegengesetztes hinweg. Die Unsittlichkeit spricht sich an den homerischen Göttern eben deßwegen nicht als Unsittlichkeit, sondern nur als reine Begrenzung aus. Sie handeln durchaus innerhalb dieser Begrenzung, und sind nur insofern göttlich, als sie innerhalb derselben handeln; nur so ist das Unendliche mit dem Begrenzten in ihnen wahrhaft eins. Sie sind zu betrachten als Wesen einer höheren Natur. Sie handeln innerhalb ihrer Begrenzung so frei und nothwendig zugleich, als jedes Naturwesen innerhalb der seinigen; frei, weil es ihre Natur ist so zu handeln und sie kein anderes Gesetz kennen als ihre Natur, nothwendig, aus demselben Grunde, weil ihr Handeln ihnen durch ihre Natur vorgeschrieben ist. Die homerischen Götter sind daher in ihrer Unsittlichkeit nur naiv und wahrhaft weder sittlich noch unsittlich, sondern ganz freigesprochen von diesem Gegensatz.

Wir können denselben Satz nun auch so ausdrücken: die Götter sind absolut selig. Kein anderes Beiwort tragen sie häufiger; ihr Leben macht den beständigen Gegensatz gegen das menschliche, welches voll Mühe, Zwietracht, der Krankheit und dem Alter unterworfen ist. Auch bei Sophokles sagt der alte Oedipus zu Theseus:[1]

[1] Oed. Col. v. 607 seq.

O theurer Sohn des Aegeus, nur den Göttern ist
Gegeben nie zu altern noch zu sterben je;
Das andre alles aber mischt die Macht der Zeit.
Die Kraft der Erde schwindet, auch die Kraft des Leibs,
Es welkt dahin der Glaube, Untreu blühet auf.

Die Tragödie wie das epische Gedicht ist voll dieses Gegensatzes. Wir können die Nothwendigkeit dieses Attributs der Götter unmittelbar aus dem Princip einsehen, aus dem sie überhaupt begriffen werden, nämlich: *als absolute Wesen besondere und als besondere absolute zu seyn.* — Daß überhaupt Sittlichkeit nichts Höchstes sey, nichts also, was Göttern zugeschrieben werden könnte, erhellt aus dem Gegensatz, den sie an der Glückseligkeit hat, und in dem eigentlich alles Endliche befangen ist. Wie Sittlichkeit Aufnahme des Endlichen oder Besonderen ins Unendliche so Seligkeit Aufnahme des Unendlichen ins Endliche oder Besondere. In der ersten, wo das Besondere ins Allgemeine aufgenommen wird, unterliegt das Besondere dem Gesetz als dem Allgemeinen, es verhält sich wie der Körper, der der Schwere gehorcht[1]. Die Götter, in deren Natur beide Einheiten vereinigt sind, leben eben deßwegen kein abhängiges und bedingtes, sondern ein freies und unabhängiges Leben, sie genießen als *besondere* gleichwohl die Seligkeit des Absoluten, und umgekehrt (Streben nach Seligkeit = Streben, der Absolutheit als ein Besonderes zu genießen), ein Verhältniß, wovon nur etwa an den Weltkörpern, als den ersten sinnlichen Bildern der Götter, ein Beispiel, die zugleich als besondere absolut — in sich selbst —, und hinwiederum in ihrer Absolutheit *besondere*, und demnach zugleich außer dem Centro und im Centro sind. Insofern nun beide Einheiten in ihrer Absolutheit einander in sich schließen, weil das Besondere nicht absolut seyn kann, ohne eben dadurch auch wieder im Absoluten zu seyn, und inwiefern in diesem Betracht Seligkeit und Sittlichkeit wieder ein und dasselbe sind, kann man auch sagen, die Götter seyen eben deßwegen absolut sittlich, weil sie absolut selig sind.

§. 33. *Das Grundgesetz aller Götterbildungen ist*

[1] Vgl. Philosophie und Religion, S. 61. D. H.

das Gesetz der Schönheit. — Denn Schönheit ist das real angeschaute Absolute. Die Götterbildungen sind das Absolute selbst im Besonderen (oder syntheſirt mit der Begrenzung) real angeschaut. Also ꝛc.

Man könnte dagegen einwerfen: eben deßwegen, weil mit Begrenzung, seyen die Götterbildungen nicht absolut schön. Allein ich kehre es vielmehr um, daß nämlich das Absolute nur in der Begrenzung, nämlich im Besonderen, angeschaut überhaupt schön ist. Die gänzliche Hinwegnahme aller Begrenzung ist entweder gänzliche Negation aller Form (allein dieß nur, wo die Negation der Form zugleich die absolute Form — wie wir in der Folge hören werden — bei der erhabenen Schönheit) oder durchgängige wechselseitige Einschränkung, d. h. Reduktion zur Nullität. Jene Art der Schönheit findet sich z. B. in der würdigen und erhabenen Bildung des Jupiter, die gleicher Ausdruck der Weisheit und Macht ohne Schranken ist, wie in der Juno, welche reiner Ausdruck der Macht ohne Verlust der Schönheit. Diese Begrenzungen sind also nur das, was wir vorläufig die verschiedenen Arten der Schönheit nennen können, da wir diese Untersuchung erst, wenn von den Formen der plastischen Kunst die Rede seyn wird, mit Erfolg anstellen können.

Man könnte aber von dem Beispiele der griechischen Mythologie selbst Einwürfe hernehmen, Vulcan, die Bildungen des Pan, des Silen, der Faunen, der Satyre u. s. w. Was die Bildung des Vulcan betrifft, so zeigt uns diese die große Identität zwischen den Bildungen der Phantasie und der organisch schaffenden Natur. Wie die Natur durch die vorzügliche Ausbildung eines Organs oder Triebs in einer Gattung von Geschöpfen sich genöthigt sieht, es dagegen in einem andern zu verkürzen, so hat hier die Phantasie das, was sie den mächtigen Armen des Hephästos gab, seinen Füßen entziehen müssen, welche hinkend sind. Aber allgemein gilt in Ansehung der häßlichen Bildungen der griechischen Götterwelt, daß diese sämmtlichen Bildungen in ihrer Art wieder Ideale, nur die umgekehrten Ideale sind, und daß sie dadurch wieder in den Kreis des Schönen aufgenommen werden. Doch auch dieß ist bloß eine anticipirte Erklärung. Was den Vulcan

betrifft, so wird die Begrenzung, die bei ihm bis zur Häßlichkeit geht, in der Dichtung wieder Quell des unversiegbaren Scherzes und im Kreis der Götter selbst eines unauslöschlichen Gelächters, wenn er den Nektarbecher herumreicht.

Vorzüglich zeigt sich nun das Schöne als Canon aller Götterbildung in der Milderung alles Furchtbaren und Schrecklichen durch das Schöne. Die Parcen, nach der ältesten Dichtung Töchter der Nacht, nach einer späteren des Jupiter und der Themis, sind nicht nur in der bildenden Kunst mit hoher Schönheit gebildet, sondern auch die ganze Vorstellung der Phantasie von ihnen deutet auf diese Milderung hin. Dienerinnen der unerbittlichen Nothwendigkeit führen sie doch das höchste Geschäft, die Lenkung der menschlichen Dinge, wie die leichteste Arbeit — als einen zarten Faden, der durch ihre Hände läuft, der sanft und ohne Mühe zerschnitten wird.

§. 34. Die Götter bilden nothwendig unter sich wieder eine Totalität, eine Welt (hiermit gehe ich in die innere Construktion ein). — Denn da in jeder Gestalt das Absolute mit Begrenzung gesetzt ist, so setzt sie eben dadurch andere voraus, und mittelbar oder unmittelbar jede einzelne alle anderen und alle jede einzelne. Demnach bilden sie nothwendig unter sich wieder eine Welt, worin alles durcheinander wechselseitig bestimmt ist, ein organisches Ganzes, eine Totalität, eine Welt.

§. 35. Einzig, indem die Götter unter sich eine Welt bilden, erlangen sie eine unabhängige Existenz für die Phantasie oder eine unabhängige poetische Existenz. Dieser Satz folgt unmittelbar, denn nur dadurch werden sie Wesen einer eignen Welt, die ganz für sich besteht und von der insgemein sogenannten wirklichen völlig getrennt ist. Jede Berührung mit der gemeinen Wirklichkeit oder mit Begriffen dieser Wirklichkeit zerstört nothwendig den Zauber dieser Wesen selbst, denn dieser beruht eben darauf, daß es nach §. 29 zu ihrer Wirklichkeit nichts anderes als die Möglichkeit bedarf, daß sie also in einer absoluten Welt leben, welche real anzuschauen nur der Phantasie möglich ist.

Zur Erläuterung der beiden vorhergehenden Sätze (34 und 35) Nachdem einmal diese eigentliche Welt der Phantasie erschaffen ist, ist der Einbildung keine weitere Grenze gesetzt, eben deßwegen, weil innerhalb derselben alles Mögliche unmittelbar wirklich ist. Diese Welt kann, ja muß sich also von Einem Punkt aus ins Unendliche bilden; kein mögliches Verhältniß der Götter unter sich und keine mögliche Begrenzung in Ansehung des Absoluten ist nun ausgeschlossen. — Dadurch, daß alle Gestalten als für sich bestehende Wesen in allen Verwicklungen und Verhältnissen betrachtet werden, daß sich unter ihnen selbst wieder ein Kreis von Beziehungen und eine eigne Geschichte bildet, erlangen sie die höchste Objektivität, wodurch dann diese Dichtungen sämmtlich in die Mythologie übergehen.

Was insbesondere die Totalität der Bildungen in der griechischen Mythologie betrifft, so läßt sich zeigen, daß in der That alle Möglichkeiten, die in dem Ideenreich liegen, wie es von der Philosophie construirt wird, in der griechischen Mythologie vollkommen erschöpft sind. — Die Nacht und das Fatum, das selbst über den Göttern, wie jene die Mutter der Götter ist, sind der dunkle Hintergrund, die verborgene geheimnißvolle Identität, aus der sie alle hervorgegangen sind. Immer schweben beide noch über ihnen; aber im lichten Reich der begrenzten und erkennbaren Gestalten ist Jupiter der absolute Indifferenzpunkt, in ihm ist die absolute Macht mit der absoluten Weisheit gepaart; denn als ihm, da er zuerst mit der Metis sich vermählte, geweissagt wurde, daß diese von ihm einen Sohn gebären würde, der, beider Naturen vereinend, alle Götter beherrschen würde, zog er diese in sich selbst hinüber und vermählte sie ganz mit sich: offenbares Sinnbild der absoluten Indifferenz der Weisheit und Macht im ewigen Wesen. Nun gebar er unmittelbar aus sich selbst die Minerva, die gerüstet und gewappnet aus seinem ewigen Haupte entsprang, das Sinnbild der absoluten Form und des Universums, als Bildes der göttlichen Weisheit, das zumal, in seiner ganzen Form, ohne Zeit aus dem ewigen Princip entspringt. Nur nicht: daß etwa Jupiter oder Minerva dieß bedeutet oder auch bedeuten sollen. Dadurch

würde alle poetische Unabhängigkeit dieser Gestalten vernichtet. Sie bedeuten es nicht, sie sind es selbst. Die Ideen in der Philosophie und die Götter in der Kunst sind ein und dasselbe, aber jedes ist für sich das, was es ist, jedes eine eigne Ansicht desselbigen, keines um des andern willen, oder um das andere zu bedeuten. — In der Bildung des Jupiter sind alle Beschränkungen entfernt außer der nothwendigen; die Begrenzungen sind nur da, um das Wesentliche schauen zu lassen. Die absolute Macht ist eben darum, weil sie dieß ist, wieder die höchste Ruhe: Jupiter winkt mit den Augenbraunen, und der Olymp erbebt. Er säet gleichsam die Blitze nur, wie sich ein neuerer Dichter vortrefflich ausdrückt. Minerva trägt in sich selbst alles, was die Form Hohes und Mächtiges, Kunstreiches und Zerstörendes, Vereinendes und Entzweiendes in sich hat. Die Form an und für sich ist kalt, da ihr in dieser Absonderung der Stoff fremd ist, sie ist aber zugleich die höchste Macht, die keine Schwäche, wie keinen Irrthum kennt; sie ist daher zugleich das Urbild und die ewige Erfinderin aller Kunst, und die furchtbare Zerstörerin der Städte, die verwundende und die heilende. Sie ist vereinend als die absolute Form, aber auch die Göttin des Kriegs in Bezug auf die menschlichen Geschlechter. Im hohen Olymp, in der heiteren Region des Göttlichen ist kein Streit, denn das Widerstreitende ist hier, gesondert oder vereint, zur gleichen Absolutheit ausgebildet; nur in der niederen Welt, wo Form sich gegen Form, Besonderes gegen Besonderes empört, ist Krieg, die Werkstätte der nicht ruhenden Bildung und Zerstörung, des Wechsels und Wandels; aber alle diese Erscheinungen der Zerstörung des Kriegs ruhen doch als Möglichkeiten in dem Schooß der absoluten Form. Insofern kann man sagen, daß die jungfräuliche Minerva, die selbst aus keiner Mutter Schooß geboren, die in sich fruchtbarste aller Gottheiten sey. Fast alle Werke der Menschen sind ihre Bildungen; in ihrer Strenge (reinen Form) ist sie die gleiche Göttin des Philosophen, des Künstlers und des Kriegers, und ihre Hoheit ruht vorzüglich darin, daß, unerachtet sie von allen allein das Entgegengesetzte vereinet, doch in ihr keines das andere stört, und in ihrem Bild doch alles sich auf Eines

reducirt, daß sie nämlich die unbewegliche, immer gleiche, unveränderliche Weisheit ist. — Juno hat von dem Zeus die reine Macht ohne die erhabene Weisheit. Daher erstens ihr Haß gegen alles, was durch die Form göttlich ist, und demnach gegen alles Göttliche, was erst in dem von Jupiter neu bezwungenen Lauf der Zeiten gebildet wird, wie gegen den Apollon, die Diana u. s. w. Als Jupiter aus sich selbst die Minerva gebiert, gebiert sie (Juno) ohne Antheil Jupiters, ihm zum Trotz, den Vulcan, den bildenden Künstler sinnreicher Arbeiten ohne die hohe Weisheit der Minerva, den Handhaber des Feuers und Bildner der Waffen, während sein eigner Arm nur den Hammer führt. Sehr bedeutend zeigt sich diese Dichtung und Entgegenstellung mit der Minerva in dem Zusatz, daß der Vulkan nach der Vermählung mit der Minerva gestrebt, daß er in dem vergeblichen Ringen mit ihr die Erde befruchtet, worauf diese den Erichthonios mit den Drachenfüßen gebar. Bekannt ist, daß die Drachengestalt immer das Erdentsprossene bezeichnet: so ist Vulcan damit als die bloß irdische Form der Kunst, die vergeblich sich der himmlischen zu vermählen trachtet, bezeichnet, ebenso wie auf der andern Seite die ihm vermählte Venus die irdische Schönheit, obwohl ihr hohes Urbild zugleich im Himmel wohnt.

Ohne in diese zarten Schöpfungen der Phantasie einen ihnen fremden Vernunftzusammenhang bringen zu wollen, können wir doch die ganze Kette, wie sie von Jupiter an in die Hauptgottheiten sich fortsetzt, auf folgende Art bestimmen. Jupiter also als der ewige Vater ist der absolute Indifferenzpunkt, der im Olymp ist, erhaben über allen Widerstreit; bei ihm wohnt die Gestalt der Minerva, die ewige Weisheit — sein Gegenbild, das aus seinem Haupte entsprungen. Unter ihm ist a) in der realen Welt das formende und das formlose Princip (Eisen und Wasser), Vulcan und Neptun, welche, damit die Kette sich nach beiden Seiten schließe, als der dem Jupiter entsprechende Indifferenzpunkt, ein unterirdischer Gott wieder zusammenknüpft, Pluto oder der stygische Jupiter, Herrscher im Reich der Nacht oder der Schwere. Wie dieser Indifferenzpunkt (entsprechend dem Jupiter) in der realen Welt, so ist b) Apollon der der idealen Welt,

das entgegengesetzteste Bild des Pluto, der alt vorgestellt wird, wie jener in ewig jugendlicher Schönheit; der eine im öden Reich der Schatten, der leeren Dinge und des Dunkels, der andere der Gott des Lichts, der Ideen, der lebendigen Gestalt, der, indem er in seinem Reiche nur das Lebendige duldet, selbst dem von Alter Verwelkten mit sanftem Pfeil den Tod schenkt, wie seine Geschoße, die dicht wie Strahlen schießen, schaarenweise vertilgen, was ihm verhaßt ist, z. B. die Griechen, nachdem sie seinen Priester beleidigt [1]. Alle übrigen Eigenschaften dieses Gottes, daß er der heilende, der Erzeuger des heilbringenden Aeskulap, der Führer der Musen, Erleuchter der Zukunft, wie das allsehende Auge der Welt am Himmel ist, — alle diese Züge stimmen zu der Bedeutung zusammen, die wir diesem Götterbild gegeben haben. Getrennt erblicken wir die hauptsächlichsten dieser Züge wieder in dem Mars, der dem Vulcan auf der ideellen Seite entspricht, und der Venus, welche dem formlosen Princip, dem Neptun, als die höchste irdische Form entspricht, die selbst nach der alten Mythologie sich als die Form zuerst dem Reich des Formlosen — dem Ocean — entwand, den unter den neuen Göttern Poseidon beherrscht.

Die Totalität der griechischen Götterwelt wäre übrigens nicht vollkommen, wenn nur das Nothwendige, wenn nicht auch jede *besondere*, ja vielleicht zufällige Ansicht der Dinge in ihr wieder absolut wäre. Ganze Massen von Erscheinungen, die vielleicht nur von einem gewissen Gesichtspunkt als Eines erscheinen, überhaupt alle Arten von Verhältnissen werden als das Allgemeine durch ein Individuum zusammengefaßt, welches ohne Zweifel das auffallendste Beispiel der Darstellung des Allgemeinen im Besonderen ist. So ist z. B. die ganze Masse der Erscheinungen, welche das unterirdische Feuer erzeugt, wieder in das Bild des Vulcans zusammengefaßt, wie die, mit welchen

[1] Da die Ideenwelt in der griechischen Mythologie in die Sinnenwelt selbst fällt, so ist die eigentliche Welt der bloß scheinbaren Realität, die Schattenwelt, dafür im Reich der Todten, welches sich zu der Sinnenwelt wieder ebenso wie diese nach den Lehren der Philosophie zur Intellektualwelt verhält.

das warme innere Leben der Natur unsere Sinne erfüllt, in das Bild der Vesta. Auch die ungeheuren Erzeugungen der noch nicht gemäßigten, aber durch Jupiters Macht gebändigten Natur ziehen sich in den Titanen zusammen, deren sich noch regende Glieder Erschütterungen der festen Erde bewirken. Die Ansicht der Natur als eines unter vielfach wechselnden Gestalten doch immer sich selbst gleichen Ganzen ist in der Gestalt des Proteus fixirt, der nur denen, die unter jeder Verwandlung ihn mit starken Armen festhielten, zuletzt in der Urgestalt erschien und ihnen das Wahre entdeckte. Die Göttlichkeit, welche auch die Natur in dieser Phantasiewelt erhält, erlaubt auch Verwandlungen der Götter in Thiergestalten, obgleich die griechische Phantasie niemals, wie die ägyptische, die Götter in lauter Thiergestalten verhüllen konnte. Die Totalität forderte, daß in keiner Umgebung etwas der Phantasiewelt Widersprechendes wäre, deßhalb mußte die Vergötterung der Naturdinge nothwendig bis ins Einzelnste fortgesetzt werden, Bäume, Felsen, Berge, Flüsse, auch einzelne Quellen von göttlichen Naturen bewohnt seyn (Genien als Mittelglieder). Die kühnen Spiele der Natur selbst, indem sie nicht selten ihr eignes Ideal auf den Kopf stellt, wo sie mit überfließender Kraft gleichsam verschwenden kann, erneuern sich in der üppigen Fülle der Phantasie, die das Ganze ihrer Welt zuletzt mit den schalkhaften, halb thierischen und halb menschlichen Bildungen der Satyrn und Faunen schloß. Indem hier die menschliche Gestalt zur thierischen herabgezogen wird, die nur den Ausdruck der sinnlichen Begier, der Sorglosigkeit in ihren Zügen erkennen läßt, entsteht die entgegengesetzte Wirkung von der, welche durch die Hinaufbildung derselben Gestalt zum Göttlichen erreicht wurde. Auch hier fordert die Totalität Befriedigung der Phantasie durch Gegensatz. Endlich erscheint auch noch das Umgekehrte, Vereinigung ganz thierischer Leiber mit sinnigem Antlitz, in den Sphinxen.

Zuletzt mußten sich die Verwicklungen der Götter auch noch bis in die menschlichen Verhältnisse herein erstrecken. Nicht nur besonders geheiligte Plätze, damit auf diese Weise die ganze Natur geweiht und in eine höhere Welt gehoben würde, sondern auch Theilnahme der

Götter an den menschlichen Handlungen wie im trojanischen Krieg. Sogar Thiere werden in die Geschichte der Götter verflochten, wie in der Geschichte von den zwölf Arbeiten des Hercules.

§. 36. Das Verhältniß der Abhängigkeit unter Göttern kann nicht anders denn als Verhältniß der Zeugung vorgestellt werden (Theogonie). — Denn Zeugung ist die einzige Art der Abhängigkeit, bei welcher das Abhängige gleichwohl in sich absolut bleibt. Nun wird aber zur Idee der Götter erfordert, daß sie als besondere absolut seyen. Also ꝛc.

Erläuterung. Die Zeugungen der Götter auseinander sind wieder ein Sinnbild der Art, wie die Ideen ineinander sind und auseinander hervorgehen. Die absolute Idee oder Gott begreift z. B. alle Ideen in sich, und sofern diese als in ihm begriffene doch zugleich wieder als für sich absolut gedacht werden, sind sie aus ihm gezeugt, daher Jupiter Vater der Götter und Menschen, und selbst schon geborene Wesen werden durch ihn wieder gezeugt, da mit ihm der Lauf der Welt erst anhebt, und alles in ihm seyn muß, um in der Welt zu seyn.

§. 37. Erklärung. Das Ganze der Götterdichtungen, indem sie zur vollkommenen Objektivität oder unabhängigen poetischen Existenz gelangen, ist die Mythologie. (Bloße Erklärung, also keines Beweises bedürftig).

§. 38. Mythologie ist die nothwendige Bedingung und der erste Stoff aller Kunst.

Alles Bisherige der Beweis. Der nervus probandi liegt in der Idee der Kunst als Darstellung des absolut, des an sich Schönen durch besondere schöne Dinge; also Darstellung des Absoluten in Begrenzung ohne Aufhebung des Absoluten. Dieser Widerspruch ist nur in den Ideen der Götter gelöst, die selbst wieder keine unabhängige, wahrhaft objektive Existenz haben können als in der vollkommenen Ausbildung zu einer eignen Welt und zu einem Ganzen der Dichtung, welches Mythologie heißt.

Zur weiteren Erläuterung. — Die Mythologie ist nichts

anderes als das Universum im höheren Gewand, in seiner absoluten Gestalt, das wahre Universum an sich, Bild des Lebens und des wundervollen Chaos in der göttlichen Imagination, selbst schon Poesie und doch für sich wieder Stoff und Element der Poesie. Sie (die Mythologie) ist die Welt und gleichsam der Boden, worin allein die Gewächse der Kunst aufblühen und bestehen können. Nur innerhalb einer solchen Welt sind bleibende und bestimmte Gestalten möglich, durch die allein ewige Begriffe ausgedrückt werden können. Die Schöpfungen der Kunst müssen dieselbe, ja noch eine höhere Realität haben als die der Natur, die Götterformen, die so nothwendig und ewig fortdauern, als das Geschlecht der Menschen oder das der Pflanzen, zugleich Individuen und Gattungen und unsterblich wie diese[1].

Inwiefern Poesie das Bildende des Stoffes, wie Kunst im engeren Sinn der Form ist, so ist die Mythologie die absolute Poesie, gleichsam die Poesie in Masse. Sie ist die ewige Materie, aus der alle Formen so wundervoll, mannichfaltig hervorgehen.

§. 39. Darstellung des Absoluten mit absoluter Indifferenz des Allgemeinen und Besonderen **im Besonderen ist nur symbolisch möglich.**

Erläuterung. Darstellung des Absoluten mit absoluter Indifferenz des Allgemeinen und Besonderen im Allgemeinen = Philosophie — Idee —. Darstellung des Absoluten mit absoluter Indifferenz des Allgemeinen und Besonderen im Besonderen = Kunst. Der allgemeine Stoff dieser Darstellung = Mythologie. In dieser also ist schon die zweite Synthese, die der Indifferenz des Allgemeinen und Besonderen mit dem Besonderen gemacht. Der aufgestellte Satz ist demnach Princip der Construktion der Mythologie überhaupt.

Um den Beweis dieses Satzes führen zu können, ist es nöthig, daß wir eine Erklärung des Symbolischen geben; und da diese

[1] Vergl. hierzu die späteren Aeußerungen in der Einleitung der Philos. der Mythologie, S. 241 ff. und Philosophie der Offenbarung (2 Abth., Bd. 3) S. 429. D. H.

Darstellungsart wieder die Synthesis zweier entgegengesetzter ist, der schematischen und der allegorischen, so werde ich also bei dieser Gelegenheit erklären, was Schematismus und was Allegorie ist.

Erläuterungssätze.

Diejenige Darstellung, in welcher das Allgemeine das Besondere bedeutet, oder in welcher das Besondere durch das Allgemeine angeschaut wird, ist Schematismus.

Diejenige Darstellung aber, in welcher das Besondere das Allgemeine bedeutet, oder in welcher das Allgemeine durch das Besondere angeschaut wird, ist allegorisch.

Die Synthesis dieser beiden, wo weder das Allgemeine das Besondere, noch das Besondere das Allgemeine bedeutet, sondern wo beide absolut eins sind, ist das Symbolische.

Diese drei verschiedenen Darstellungsarten haben das Gemeinschaftliche, daß sie nur durch Einbildungskraft möglich und Formen derselben sind, nur daß die dritte ausschließlich die absolute Form ist.

Wir haben jedes dieser drei auch noch vom Bild zu unterscheiden. Das Bild ist immer concret, rein besonder, und von allen Seiten so bestimmt, daß zur völligen Identität mit dem Gegenstand nur der bestimmte Theil des Raumes fehlt, worin letzterer sich befindet. Das Herrschende im Schema dagegen ist das Allgemeine, obgleich allerdings das Allgemeine in ihm als ein Besonderes angeschaut wird. Daher konnte es Kant in der Kritik der reinen Vernunft definiren: als die sinnlich angeschaute Regel der Hervorbringung eines Gegenstandes. Es steht insofern allerdings zwischen dem Begriff und dem Gegenstand in der Mitte, und ist in dieser Beziehung Produkt der Einbildungskraft. Am deutlichsten sieht man, was Schema sey, aus dem Beispiel des mechanischen Künstlers, der einen Gegenstand bestimmter Form einem Begriffe gemäß hervorbringen soll. Dieser Begriff schematisirt sich ihm, d. h. er wird ihm unmittelbar in der Einbildungskraft in seiner Allgemeinheit zugleich das Besondere und Anschauung des Besonderen. Das Schema ist die Regel, welche sein Hervorbringen leitet, aber er schaut in diesem Allgemeinen zugleich das Besondere an. Er wird

dieſer Anſchauung gemäß zuerſt nur den rohen Entwurf des Ganzen hervorbringen, dann die einzelnen Theile vollſtändig ausbilden, bis ihm das Schema allmählich zum völlig concreten Bild wird, und noch mit der vollſtändig eintretenden Beſtimmung des Bildes in ſeiner Einbildungskraft auch das Werk ſelbſt vollendet iſt.

Was Schema und Schematismus ſey, kann alſo jeder nur durch eigne innere Anſchauung erfahren; da aber unſer Denken des Beſonderen eigentlich immer ein Schematiſiren deſſelben iſt, ſo bedarf es eigentlich bloß der Reflexion auf den beſtändig, ſelbſt in der Sprache geübten Schematismus, um ſich der Anſchauung davon zu verſichern. In der Sprache bedienen wir uns auch zur Bezeichnung des Beſonderen doch immer nur der allgemeinen Bezeichnungen; inſofern iſt ſelbſt die Sprache nichts anderes als ein fortgeſetztes Schematiſiren.

Es gibt nun allerdings auch einen Schematismus der Kunſt, allein nach der Erklärung ſelbſt, die wir davon gegeben haben, iſt offenbar, daß bloßer Schematismus keine vollkommene Darſtellung des Abſoluten im Beſonderen heißen könne, obgleich das Schema als Allgemeines auch wieder ein Beſonderes iſt, aber nur ſo, daß das Allgemeine das Beſondere bedeutet. Es wäre alſo unmöglich, Mythologie überhaupt, oder die griechiſche insbeſondere, da ſie wahre Symbolik iſt, bloß als einen Schematismus der Natur oder des Univerſums zu begreifen, obgleich es allerdings ſcheinen möchte, daß einzelne Elemente derſelben ſo gedeutet werden können. Man könnte jenes ſchon bemerkte Zuſammenfaſſen beſonderer, zu einem gewiſſen beſchränkten Kreis gehöriger Erſcheinungen auf ein Individuum als Schematismus begreifen, indem man nun dieſes Individuum ſelbſt wieder als das Allgemeine jener Erſcheinungen begriffe. Aber ebenſo gut könnte man umgekehrt ſagen, daß in ihnen vielmehr das Allgemeine (volle Maſſen von Erſcheinungen) durch das Beſondere bedeutet werde, welches ebenſo viel Wahrheit hätte als das Erſte, da in der ſymboliſchen Darſtellung eben beides vereinigt iſt. Ebenſo, wenn man Mythologie nur überhaupt als eine bloß *höhere* Sprache begreifen wollte, da die Sprache allerdings ganz ſchematiſirend iſt.

Was nun die Allegorie betrifft, so ist sie das Umgekehrte des Schema, also wie dieses auch eine Indifferenz des Allgemeinen und Besonderen, aber so, daß Besonderes hier das Allgemeine bedeutet oder als Allgemeines angeschaut wird. Am ehesten konnte noch diese Erklärungsart auf die Mythologie mit einigem Schein angewendet werden, und ist auch vielfach angewendet worden. Allein es tritt hier dasselbe ein, was in Ansehung des Schematismus. In der Allegorie bedeutet das Besondere nur das Allgemeine, in der Mythologie ist es zugleich selbst das Allgemeine. Aber eben deßwegen ist auch alles Symbolische sehr leicht zu allegorisiren, weil die symbolische Bedeutung die allegorische ebenso in sich schließt, wie in der Ineinsbildung des Allgemeinen und Besonderen auch die Einheit des Besonderen mit dem Allgemeinen wie die des Allgemeinen mit dem Besonderen enthalten ist. Daß nun allerdings bei Homer, so wie in den Darstellungen der bildenden Kunst, die Mythen nicht allegorisch, sondern mit absoluter poetischer Unabhängigkeit, als Realität für sich gemeint seyen, konnte man sich nicht verbergen. Daher wurde in neueren Zeiten ein anderes Expediens ausgedacht. Man sagte nämlich, ursprünglich seyen die Mythen allegorisch gemeint, aber Homer habe sie gleichsam episch travestirt, rein poetisch genommen und daraus diese angenehmen Kindermährchen zusammengesetzt, die er in der Ilias und Odyssee erzählte. Dieß ist bekanntlich die Vorstellung, welche Heyne aufgebracht und seine Schule geltend zu machen gesucht hat. Die innere Geistlosigkeit einer solchen Vorstellung überhebt uns aller Widerlegung derselben. Es ist, möchte man sagen, die gröbste Art, das Poetische des Homeros zu zerstören. Das Gepräge einer solchen gemeinen Absichtlichkeit wird man an keiner Spur seiner Werke erkennen [1].

Der Zauber der homerischen Dichtung und der ganzen Mythologie ruht allerdings mit darauf, daß sie die allegorische Bedeutung auch als Möglichkeit enthält — man kann auch wirklich durchweg alles allegorisiren. — Darauf beruht die Unendlichkeit des Sinns in der grie-

[1] Man vergl. die zweite Vorlesung der Einleitung in die Philosophie der Mythologie. D. H.

chischen Mythologie. Aber das Allgemeine ist nur als Möglichkeit darin. Das An-sich davon ist weder allegorisch noch schematisch, sondern die absolute Indifferenz beider — das Symbolische. Diese Indifferenz war hier das Erste. Homeros hat diese Mythen nicht erst unabhängig poetisch und symbolisch gemacht, sie waren dieß gleich im Anfang; daß man das Allegorische in ihnen sonderte, war ein Einfall späterer Zeiten, der erst nach Erlöschung alles poetischen Geistes möglich war. So läßt es sich auch, wie ich im Folgenden zeigen werde, hinlänglich evident machen, daß der homerische Mythos, und insofern Homer selbst, in der griechischen Poesie absolut das Erste und der Anfang ist. Die allegorischen Poesien und Philosopheme, wie es Heyne nennt, sind durchaus das Werk späterer Zeiten. Die Synthesis ist das Erste. Dieß ist das allgemeine Gesetz der griechischen Bildung, welche eben dadurch ihre Absolutheit beweist. So sehen wir auch deutlich, daß die Mythologie sich schließt, sowie die Allegorie anfängt. Der Schluß der griechischen Mythe ist die bekannte Allegorie von Amor und Psyche.

Die gänzliche Entfernung der griechischen Phantasie vom Allegorischen zeigt sich vorzüglich darin, daß selbst Personificata, die man am ehesten für allegorische Wesen halten könnte, wie z. B. die Eris (Zwietracht) doch durchaus nicht bloß als Wesen, die etwas bedeuten sollen, sondern als reelle Wesen, die zugleich das sind, was sie bedeuten, behandelt werden. (Gegensatz der Neueren hierin: Dante allegorisch im höchsten Styl, dann Ariosto, Tasso. Beispiel: Voltaires Henriade, wo das Allegorische ganz sichtbar und grob).

Der Begriff des Symbolischen ist jetzt durch den Gegensatz hinlänglich erläutert. Man kann die Stufenfolge der drei Darstellungsarten wieder als eine Stufenfolge von Potenzen ansehen. Insofern sind sie wieder allgemeine Kategorien. Man kann sagen: die Natur in der Körperreihe allegorisirt bloß, da nur Besonderes Allgemeines bedeutet, ohne es selbst zu seyn; daher keine Gattungen. Im Licht im Gegensatz mit den Körpern ist sie schematisirend, im Organischen symbolisch, denn hier ist der unendliche Begriff dem Objekt selbst

verbunden, das Allgemeine ist ganz das Besondere und das Besondere das Allgemeine. Ebenso das Denken ist ein bloßes Schematisiren, alles Handeln dagegen allegorisch (denn als Besonderes bedeutend ein Allgemeines), die Kunst ist symbolisch. Auch auf die Wissenschaften ist dieser Unterschied überzutragen. Die Arithmetik ist allegorisirend, denn sie bedeutet durch das Besondere das Allgemeine. Die Geometrie kann man schematisirend nennen, insofern als sie durch das Allgemeine das Besondere bezeichnet. Endlich die Philosophie ist unter diesen Wissenschaften die symbolische. (Wir werden zu denselben Begriffen bei der Construktion der einzelnen Kunstformen zurückkehren. Die Musik ist eine allegorisirende Kunst, die Malerei schematisirend, die Plastik symbolisch. Ebenso in der Poesie die Lyrik allegorisch, die epische Poesie hat die nothwendige Hinneigung zum Schematisiren, die Dramatik ist symbolisch).

Als ein nothwendiger *Folgesatz* geht nun aus dieser ganzen Untersuchung hervor: die Mythologie überhaupt und jede Dichtung derselben insbesondere ist weder schematisch noch allegorisch, sondern *symbolisch* zu begreifen.

Denn die Forderung der absoluten Kunstdarstellung ist: Darstellung mit *völliger Indifferenz*, so nämlich, daß das Allgemeine ganz das Besondere, das Besondere zugleich das ganze Allgemeine *ist*, nicht es bedeutet. Diese Forderung ist poetisch gelöst in der Mythologie. Denn jede Gestalt in ihr ist zu nehmen als das, was sie ist, denn eben dadurch wird sie auch genommen als das, was sie bedeutet. Die Bedeutung ist hier zugleich das Seyn selbst, übergegangen in den Gegenstand, mit ihm eins. Sobald wir diese Wesen etwas *bedeuten* lassen, sind sie selbst *nichts mehr*. Allein die Realität ist bei ihnen mit der Idealität eins (§. 29), d. h. auch ihre *Idee*, ihr Begriff, wird zerstört, wofern sie nicht als wirklich gedacht werden. Ihr höchster Reiz beruht eben darauf, daß sie, indem sie bloß *sind* ohne alle Beziehung — in sich selbst absolut —, doch zugleich immer die Bedeutung durchschimmern lassen. Wir begnügen uns allerdings nicht mit dem bloßen *bedeutungslosen Seyn*, dergleichen z. B. das bloße Bild

gibt, aber ebensowenig mit der bloßen Bedeutung, sondern wir wollen, was Gegenstand der absoluten Kunstdarstellung seyn soll, so concret, nur sich selbst gleich wie das Bild, und doch so allgemein und sinnvoll wie der Begriff; daher die deutsche Sprache Symbol vortrefflich als Sinnbild wiedergibt.

Selbst an den Naturwesen, z. B. der Pflanze ist die Allegorie nicht zu verkennen, sie ist gleichsam die anticipirte sittliche Schönheit, sie würde aber keinen Reiz für die Phantasie, keine Befriedigung für die Anschauung enthalten, wenn sie um dieser Bedeutung willen und nicht zuerst um ihrer selbst willen wäre. Eben in diesem unabsichtlichen, unbefangenen, nach außen unzweckmäßigen Seyn doch zugleich das Bedeutende, Sinnvolle zu erkennen, entzückt uns. Es als Absicht darin zu erblicken, hebt den Gegenstand selbst für uns auf, der, da er seiner Natur nach absolut seyn soll, um keines Zwecks willen, der außer ihm liegt, daseyn darf.

Es ist ein großes Verdienst, das sich unter den Deutschen und überhaupt zuerst Moritz gemacht hat, die Mythologie in dieser ihrer poetischen Absolutheit darzustellen. Obgleich die letzte Vollendung der Ansicht bei ihm fehlt, und er nur zeigen kann, daß es mit diesen Dichtungen so sey, nicht aber die Nothwendigkeit und den Grund davon, so waltet doch in seiner Darstellung durchaus der poetische Sinn, und vielleicht sind die Spuren Goethes darin erkennbar, der diese Ansichten durchaus in seinen eignen Werken ausgedrückt und sie ohne Zweifel auch in Moritz geweckt hat.

Ein untergeordneter Folgesatz ist noch: daß ebenso unmittelbar die Mythologie historisch zu begreifen.

Ohne Zweifel ist es die am meisten prosaische Ansicht dieser Dichtungen, nach welcher ein großer Theil der Göttergeschichte Spuren großer Natur-Revolutionen in der Urwelt, die Götter selbst uralte Könige bedeuten u. s. w. Hiermit ginge nun selbst die Beziehung der Mythologie auf Anschauung des Universums und der Natur anders als in der historischen Beziehung, d. h. es ginge das schlechthin Allgemeingültige derselben verloren. Nur als Typus — gleichsam als die

urbildliche Welt selbst — hat die Mythologie allgemeine Realität für alle Zeiten. Die wunderbare Verflechtung, die in diesem göttlichen Ganzen stattfindet, läßt uns allerdings erwarten, daß auch Züge aus der Geschichte darein spielen. Aber wer kann in diesem lebendigen Ganzen das Einzelne sondern, ohne den Zusammenhang des Ganzen zu zerstören? Wie diese Dichtungen gleichsam als ein zarter Duft die Natur durch sich erblicken lassen, so wirken sie auch als ein Nebel, durch den wir die entfernte Zeit der Urwelt und einzelne große Gestalten erkennen, die sich auf ihrem dunklen Hintergrund bewegen. Alles andere überzeugt uns, daß das gegenwärtige Menschengeschlecht ein Menschengeschlecht aus der zweiten Hand ist, daß also ohne Zweifel, was in den Dichtungen der Mythologie lebt, einst wirklich existirt hat, und ein Göttergeschlecht dem gegenwärtigen der Menschen vorangegangen ist; aber die mythologischen Dichtungen selbst sind doch von einer solchen Wahrheit völlig unabhängig und ganz allein in sich selbst zu betrachten. (Sie werden sich nun ferner auch nicht wundern, wenn ich von jenen beliebten historisch-psychologischen Erklärungen der Mythologie keinen Gebrauch gemacht habe, nach welchen der Ursprung der Mythologie in den Bestrebungen roher Natursöhne gesucht wird, alles zu personificiren und zu beleben, ungefähr wie es der amerikanische Wilde auch thut, wenn er die Hand in einen Topf siedenden Wassers steckt und glaubt, daß ein Thier darin sey, das ihn gebissen habe. Von dieser rohen Natursprache wäre die Mythologie, nicht dem Princip, sondern nur dem Grad der Ausführung nach verschieden. Nach andern ist sie ein bloßer Nothbehelf wegen der Armuth der Bezeichnungen oder Unwissenheit der Ursachen, z. B. der Gott des Donners, des Feuers u. s. w.).

§. 40. Der Charakter der wahren Mythologie ist der der Universalität, der Unendlichkeit. — Denn sie ist nach §. 34 möglich in sich selbst nur, inwiefern sie bis zur Totalität ausgebildet und das urbildliche Universum selbst darstellt. In diesem aber sind nicht nur alle Dinge, sondern auch alle Verhältnisse der Dinge als absolute Möglichkeiten zumal; dasselbe muß also auch in der Mythologie der Fall seyn: insofern Universalität. Da aber in dem

Universum an sich, in der urbildlichen Welt, wovon die Mythologie die unmittelbare Darstellung, Vergangenheit und Zukunft als Eines sind, so muß dasselbe auch in der Mythologie der Fall seyn. Sie muß nicht nur das Gegenwärtige oder auch Vergangene darstellen, sondern auch die Zukunft begreifen; sie muß wie durch prophetische Anticipation auch künftigen Verhältnissen und den unendlichen Entwickelungen der Zeit zum voraus angemessen oder adäquat, d. h. sie muß unendlich seyn.

Diese Unendlichkeit muß sich gegenüber von dem Verstand dadurch ausdrücken, daß kein Verstand fähig ist sie ganz zu entwickeln, daß in ihm selbst eine unendliche Möglichkeit liegt, immer neue Beziehungen zu bilden.

§. 41. Die Dichtungen der Mythologie können weder als absichtlich noch als unabsichtlich gedacht werden. — Nicht als absichtlich, denn sonst wären sie um einer Bedeutung willen erfunden, welches nach §. 39 unmöglich ist. Nicht unabsichtlich, weil nicht bedeutungslos. Es ist damit im Grunde dasselbe behauptet, was schon in dem Vorhergehenden implicite behauptet wurde, nämlich die Dichtungen der Mythologie sind zugleich bedeutend und bedeutungslos — bedeutend, weil ein Allgemeines im Besonderen, bedeutungslos, weil beides wieder mit absoluter Indifferenz, so daß das, worin indifferenzirt, wieder absolut, um seiner selbst willen ist.

§. 42. Die Mythologie kann weder das Werk des einzelnen Menschen noch des Geschlechts oder der Gattung seyn (sofern diese nur eine Zusammensetzung der Individuen), sondern allein des Geschlechts, sofern es selbst Individuum und einem einzelnen Menschen gleich ist. Nicht des Einzelnen, weil die Mythologie absolute Objektivität haben, eine zweite Welt seyn soll, die nicht die des Einzelnen seyn kann. Nicht eines Geschlechts oder der Gattung, sofern sie nur eine Zusammensetzung der Individuen, denn alsdann wäre sie ohne harmonische Zusammenstimmung. Sie fordert also zu ihrer Möglichkeit nothwendig ein Geschlecht, das Individuum wie Ein Mensch ist. Die Unbegreiflichkeit,

die diese Idee für unsere Zeit haben mag, kann ihrer Wahrheit nichts nehmen. Sie ist die höchste Idee für die ganze Geschichte überhaupt. Analogien, ferne Anspielungen auf ein solches Verhältniß enthält schon die Natur in der Art, wie sich die Kunsttriebe der Thiere äußern, indem bei mehreren Gattungen ein ganzes Geschlecht zusammen wirkt, jedes Individuum als das Ganze, und das Ganze selbst wieder als Individuum handelt. Ein solches Verhältniß kann uns in der Kunst um so weniger befremden, da wir eben hier — auf der höchsten Stufe der Produktion — den Gegensatz der Natur und Freiheit noch einmal eintreten sehen, und die griechische Mythologie z. B. uns in der Kunst selbst die Natur wieder bringt, wie ich noch bestimmt beweisen werde. Aber eben auch nur in der Kunst kann die Natur eine solche Eintracht des Individuums und der Gattung bewirken (im Handeln behauptet sie auch ihr Recht, aber weniger auffallend, mehr im Ganzen als im Einzelnen, und im Einzelnen nur für Momente). In der griechischen Mythologie hat die Natur ein solches Werk eines auf ein ganzes Geschlecht ausgedehnten gemeinschaftlichen Kunsttriebs aufgestellt, und die entgegengesetzte Bildung der griechischen, die moderne, hat nichts Aehnliches aufzuweisen, obgleich sie in der Bildung einer universellen Kirche gleichsam instinktmäßig etwas Aehnliches beabsichtigte.

Vollkommen deutlich kann dieses Verhältniß, durch welches wir uns die griechische Mythologie als entstanden denken müssen — diese in ihrer Art einzige Besitznahme eines ganzen Geschlechts durch einen gemeinschaftlichen Kunstgeist — nur in der Entgegenstellung gegen den Ursprung der modernen Poesie gemacht werden, zu der ich jetzt nicht fort gehen kann. Ich erinnere an die Wolfsche Hypothese vom Homer, daß er auch in seiner ursprünglichen Gestalt nicht das Werk eines Einzigen, sondern mehrerer von dem gleichen Geist getriebener Menschen gewesen. Wolf hat als Kritiker die Sache nur zu empirisch, zu beschränkt auf das schriftliche Werk, das wir Homer nennen, mit Einem Wort zu untergeordnet angefaßt, um die Idee der Sache selbst, das Allgemeine vielleicht seiner eignen Vorstellung deutlich und anschaulich machen zu können. Ich lasse die unbeschränkte Richtigkeit der Wolfschen

Ansicht des Homer hier gänzlich dahingestellt, aber ich will durch den aufgestellten Satz von der Mythologie dasselbe, was Wolf vom Homer, behaupten. Die Mythologie und Homer sind eins, und Homer lag in der ersten Dichtung der Mythologie schon fertig involvirt, gleichsam potentialiter vorhanden. Da Homer, wenn ich so sagen darf, geistig — im Urbild — schon prädeterminirt, und das Gewebe seiner Dichtungen mit dem der Mythologie schon gewoben war, so ist begreiflich, wie Dichter, aus deren Gesängen Homer zusammengesetzt wäre, unabhängig voneinander jeder in das Ganze eingreifen konnten, ohne seine Harmonie aufzuheben, oder aus der ersten Identität herauszugehen. Es war wirklich ein schon — wenn gleich nicht empirisch — vorhandenes Gedicht, was sie recitirten. Der Ursprung der Mythologie und der des Homer fallen also zusammen, daher es begreiflich ist, wie der Ursprung beider schon den frühesten hellenischen Historikern gleich verborgen ist, und schon Herodotos die Sache einseitig vorstellt, nämlich Homeros habe den Hellenen zuerst die Göttergeschichte gemacht.

Die Alten selbst bezeichnen die Mythologie und, da diese ihnen mit dem Homer in eins zusammenfällt, die homerischen Dichtungen als die gemeinsame Wurzel der Poesie, der Geschichte und Philosophie. Für die Poesie ist sie der Urstoff, aus dem alles hervorging, der Ocean, um ein Bild der Alten zu gebrauchen, aus dem alle Ströme ausfließen, wie sie alle in ihn zurückkehren. Erst allmählich verliert sich der mythische Stoff in den historischen; man könnte sagen, erst wie die Idee des Unendlichen hervortritt und die Beziehung auf das Schicksal entstehen kann (Herodot). In der Zwischenperiode muß, weil das Unendliche, noch ganz dem Stoff verbunden, selbst stoffartig wirkt, jener in der Mythologie ausgestreute göttliche Same noch lange in wunderbaren großen Ereignissen wuchern, wie die des heroischen Zeitalters sind. Die Gesetze gemeiner Erfahrung sind noch nicht eingetreten, noch immer concentriren sich ganze volle Massen von Erscheinungen auf einzelne große Gestalten, wie auch in der Ilias geschieht.

Da die Mythologie nichts anderes als die urbildliche Welt selbst ist, die erste allgemeine Anschauung des Universums, so war sie Grundlage

der Philosophie, und es ist leicht zu zeigen, daß sie die ganze Richtung auch der griechischen Philosophie bestimmt hat. Das Erste, was sich aus ihr loswand, war die älteste Naturphilosophie der Griechen, die noch rein realistisch war, bis zuerst Anaxagoras (*νοῦς*) und vollendeter nach ihm Sokrates das idealistische Element darein brachte. Aber auch von dem sittlichen Theil der Philosophie war sie die erste Quelle. Die ersten Ansichten sittlicher Verhältnisse, aber vorzüglich jenes allen Griechen bis zur höchsten Bildung im Sophokles gemeinschaftliche, allen ihren Werken tief eingeprägte Gefühl des untergeordneten Verhältnisses der Menschen zu den Göttern, der Sinn für Begrenzung und Maß auch im Sittlichen, die Verabscheuung des Uebermuths, der frevelnden Gewaltthätigkeit u. s. w., die schönsten sittlichen Seiten der Sophokleischen Werke stammen noch von der Mythologie her.

So ist also die griechische Mythologie nicht nur für sich von unendlichem Sinn, sondern, weil sie auch ihrem Ursprung nach Werk einer Gattung ist, die zugleich Individuum ist, selbst das Werk eines Gottes, wie in der griechischen Anthologie selbst das Sinngedicht auf Homer enthalten ist:

War Homeros ein Gott, so werden ihm Tempel errichtet,
War er ein Sterblicher, sey dennoch er göttlich verehrt.

Noch eine Reflexion. — Wir haben die Mythologie von den ersten Kunstforderungen aus ganz rational construirt, und von selbst stellte sich als die Auflösung aller jener Forderungen die griechische Mythologie dar. Hier drängt sich uns das erste Mal die durchgängige Rationalität der griechischen Kunst und Poesie auf, so daß man immer sicher seyn kann, jede ihrer Idee gemäß construirte Kunstgattung, ja fast das Kunstindividuum in der griechischen Bildung anzutreffen. Die moderne Poesie und Kunst dagegen ist die irrationale, insofern die negative Seite der alten Kunst, womit ich sie nicht herabsetzen will, da auch das Negative als solches wieder Form werden kann, die das Vollendete aufnimmt.

Es führt uns dieß auf den Gegensatz der antiken und modernen Poesie in Bezug auf Mythologie.

Wie uns schon in der Natur die Wiederkehr desselben Gegensatzes in verschiedenen Potenzen in Verwirrung setzt, wenn wir das allgemeine Gesetz derselben nicht kennen, so noch viel mehr in der Geschichte und dem, was uns der Freiheit anzugehören scheint. Wir würden auch ohne alle anderen Gründe schon bloß durch die Wirklichkeit uns genöthigt sehen, anzunehmen, daß auch in der Kunst selbst — der höchsten Vereinigung von Natur und Freiheit — wieder dieser Gegensatz der Natur und Freiheit und der des Unendlichen und Endlichen zurückkehre, und wir bedürfen einer festen Norm, eines aus der Vernunft selbst entworfenen Typus, um die Nothwendigkeit dieser Wiederkehr zu begreifen. Der bloße Weg der Erklärung führt überhaupt und in nichts zur wahren Erkenntniß. Die Wissenschaft erklärt nicht; unbekümmert, welche Gegenstände aus ihrem rein wissenschaftlichen Handeln hervorgehen mögen, construirt sie; allein eben bei diesem Verfahren wird sie am Ende mit der vollkommenen und geschlossenen Totalität überrascht; die Gegenstände treten unmittelbar, durch die Construktion selbst, an ihre wahre Stelle, und diese Stelle, die sie in der Construktion erhalten, ist zugleich ihre einzig wahre und richtige Erklärung. Es braucht nun nicht weiter von der gegebenen Erscheinung auf ihre Ursache zurückgeschlossen zu werden; sie ist diese bestimmte, weil sie in diese Stelle tritt, und umgekehrt, sie nimmt diese Stelle ein, weil sie diese bestimmte ist. Nur bei solchem Verfahren ist Nothwendigkeit.

Die griechische Mythologie, um jetzt die nähere Anwendung auf unsern Gegenstand zu machen, könnte von allen Seiten betrachtet und als eine gegebene Erscheinung nach allen Rücksichten erklärt werden, ohne Zweifel würde auch die Erklärung zu derselben Ansicht zurückführen, welche uns die Construktion gegeben hat — (denn dieß ist eben auch ein Vorzug der Construktion, daß sie das mit der Vernunft anticipirt, worauf die richtig angestellte Erklärung am Ende zurück führt), aber immer würde bei diesem Verfahren noch etwas fehlen, die Einsicht der Nothwendigkeit und des allgemeinen Zusammenhangs, der für diese Erscheinung gerade diese Stelle und diesen Grund bestimmt. Der

Anblick und die genauere Betrachtung der griechischen Mythologie muß jeden, der dafür Sinn hat, überzeugen, daß diese Mythologie in der Sphäre der Kunst selbst die Natur wiederbringe, aber die Construktion bezeichnet zum voraus und mit Nothwendigkeit diese Stelle im allgemeinen Zusammenhang, welche sie einnimmt.

Das Princip der Construktion ist, in einem andern und höhern Sinn, das der alten Physik, daß die Natur einen Abscheu vor der Leere hat. Wo demnach im Universum eine leere Stelle ist, füllt sie die Natur aus. Weniger bildlich ausgedrückt: keine Möglichkeit ist im Universum unerfüllt, alles Mögliche ist wirklich. Da das Universum Eins ist, untheilbar, so kann es sich in nichts ergießen, ohne sich ganz darein zu ergießen. Es ist kein Universum der Poesie, ohne daß auch in ihm wieder Natur und Freiheit sich entgegenstehen. Wer unsere Behauptung von der griechischen Mythologie als einem Werk der Natur so verstehen wollte, als wäre sie es auf eine eben so blinde Weise, als es die Hervorbringungen des Kunsttriebs der Thiere sind, würde sie freilich ganz roh verstehen. Aber nicht weniger würde derjenige von der Wahrheit abirren, der sie als ein Werk absolutpoetischer Freiheit denken wollte.

Ich habe die Hauptzüge schon angegeben, durch welche die griechische Mythologie sich innerhalb der Kunstwelt wieder als die organische Natur darstellt. Es ist schon vielmals bemerkt worden, welche Flucht vor dem Formlosen, dem Unbegrenzbaren in ihr herrschend ist. Wie das Organische ins Unendliche zurück nur aus dem Organischen entstehen kann, so auch hier nichts ohne Zeugung, nichts aus dem Formlosen, dem Unendlichen für sich, sondern immer aus dem schon Gebildeten. Der Unendlichkeit unerachtet, welche die griechische Mythologie noch immer hat, zeigt sie doch nach außen sich durchaus als endlich, vollendet, ihrem ganzen Wesen nach als realistisch. Das Unendliche zeigt sich hier auf der höheren Stufe wieder ebenso wie im Organismus unmittelbar dem Stoffe verbunden; deßwegen ist, innerhalb dieses Ganzen, alle Bildung eine nothwendige, und betrachtet man es als Ein organisches Wesen, so hat es nach innen wirklich die

materielle Unendlichkeit, die das organische Wesen auszeichnet. Bildung quillt aus Bildung hervor, ins Unendliche nicht nur theilbar, sondern wirklich getheilt. Nirgends tritt das Unendliche als unendlich hervor, es ist überall da, aber nur in dem Gegenstand — dem Stoff verbunden —, nirgends in der Reflexion des Dichters z. B. in den homerischen Gesängen. Unendliches und Endliches ruhen noch unter einer gemeinschaftlichen Hülle. Gegenüber von der Natur ist jede ihrer Gestalten ideal-unendlich, in der Beziehung auf die Kunst selbst aber durchaus real-begrenzt und endlich. Daher die gänzliche Abwesenheit aller sittlichen Begriffe in der Mythologie, sofern sie die Götter betrifft. Diese sind organische Wesen einer höheren, einer absoluten, durchaus idealistischen Natur. Sie handeln durchaus als solche, immer ihrer Begrenzung gemäß, und darum wieder absolut. Selbst die sittlichsten Götter, wie Themis, sind doch sittlich nicht aus Sittlichkeit, sondern bei ihnen gehört auch dieses wieder zur Begrenzung. Sittlichkeit ist wie Krankheit und Tod allein den Sterblichen anheim gefallen, und in diesen kann sie sich in Beziehung auf die Götter nur als Empörung gegen diese äußern. Prometheus ist das Urbild der Sittlichkeit, welches die alte Mythologie aufstellt. Er ist das allgemeine Symbol desjenigen Verhältnisses, welches die Sittlichkeit in ihr hat. Darum, weil in ihm die Freiheit sich als Unabhängigkeit von den Göttern äußert, wird er an den Felsen geschmiedet, ewig heimgesucht von dem von Jupiter gesandten Geier, der seine immer wieder wachsende Leber nagt. So repräsentirt er das ganze menschliche Geschlecht, und duldet in seiner Person die Qualen der ganzen Gattung. Hier tritt also das Unendliche allerdings hervor, aber in seinem Hervortreten unmittelbar wieder gefesselt, zurückgehalten und begrenzt. Ebenso wie in der alten Tragödie, wo die höchste Sittlichkeit in der Anerkennung der Schranken und der Begrenzung liegt, die dem menschlichen Geschlecht gesetzt ist[1].

Wenn alle Gegensätze überhaupt nur auf einem Ueberwiegen des Einen, niemals auf einem gänzlichen Ausschließen des Entgegengesetzten

[1] Man vergl. die spätere Gestaltung dieser Gedanken über Prometheus in der Einleitung in die Philosophie der Mythologie, 23 Vorlesung. D. H.

beruhen, so wird dasselbe nothwendig auch von der griechischen Poesie gelten. Wenn wir daher behaupten, daß Endlichkeit, Begrenzung das Grundgesetz aller griechischen Bildung sey, so ist damit nicht behauptet, daß in ihr überall kein Regen des Entgegengesetzten, des Unendlichen wahrnehmbar sey. Es läßt sich vielmehr der Punkt sehr bestimmt bezeichnen, bei welchem es entschieden hervortrat. Ohne Zweifel war es der Zeitpunkt des entstehenden Republikanismus, mit welchem auch der Ursprung vorzüglich der lyrischen Kunst und der Tragödie als gleichzeitig angenommen werden kann[1] Aber eben dieß ist der auffallendste Beweis, daß diese entschiedenere und bis zu einer gewissen Aeußerung durchgedrungene Regung des Unendlichen in der griechischen Bildung durchaus nachhomerisch ist. Nicht als ob nicht früher schon in Griechenland unmittelbarer aufs Unendliche sich beziehende Gebräuche und religiöse Handlungen gewesen wären, sie schlossen sich gleich ursprünglich als Mysterien von dem Allgemeingültigen und der Mythologie ab. Es sollte nicht schwer fallen, zu beweisen, daß alle mystischen Elemente — so will ich bis zur näheren Erklärung vorläufig alle sich unmittelbar auf das Unendliche beziehenden Begriffe nennen — daß alle solche Elemente der hellenischen Bildung ursprünglich fremd waren, sowie sie sich selbige auch späterhin nur in der Philosophie aneignen konnte.

Die ersten Regungen der Philosophie, deren Beginn überall der Begriff des Unendlichen ist, zeigten sich selbst zuerst in mystischen Gedichten, dergleichen die von Platon und Aristoteles erwähnten orphischen Lieder, die Gedichte des Musäos, die zahlreichen Poeme des Sehers und Philosophen Epimenides. Jemehr sich in der griechischen Bildung das Princip des Unendlichen entwickelte, desto mehr bestrebte man sich, dieser mystischen Poesie ein höheres Ansehen des Alters zu geben und ihren Ursprung selbst über das Zeitalter Homers hinaus zu rücken. Allein schon Herodotos widerspricht dem, wenn er sagt, daß alle Dichter, die für älter ausgegeben werden als Homeros und Hesiodos, jünger seyen. Homer kennt keine Orgien, keinen Enthusiasmus im Sinne der Priester und der Philosophen.

[1] Fr. Schlegels Geschichte der Poesie der Griechen und Römer, S. 24.

So wenig bedeutend aber diese mystischen Elemente für die Geschichte der hellenischen Poesie waren, so merkwürdig sind sie doch uns als die Regungen des entgegengesetzten Pols in der griechischen Bildung, und wenn wir den Gegensatz, an seinem höchsten Punkte angefaßt, als Christenthum und Heidenthum bezeichnen, so deuten sie uns im Heidenthum Elemente des Christenthums an, wie wir dagegen im Christenthum gleiche Elemente des Heidenthums nachweisen können.

Sieht man auf das Wesen der griechischen Dichtungen, so hat sich in ihnen Endliches und Unendliches so durchdrungen, daß man in ihnen kein Symbolisiren des einen durch das andere, sondern nur das absolute Gleichsetzen beider wahrnehmen kann. Sieht man aber auf die Form, so ist jene ganze Ineinsbildung des Unendlichen und Endlichen wieder im Endlichen oder im Besonderen dargestellt. Da nun, wo die Einbildungskraft nicht bis zur völligen Wechselduchdringung beider ging, konnten nur die zwei Fälle stattfinden, daß entweder das Unendliche durch das Endliche, oder das Endliche durch das Unendliche symbolisirt wurde. Das Letzte war der Fall des Orientalen. Der Grieche zog nicht das einseitig-Unendliche, sondern das schon mit dem Endlichen durchdrungene Unendliche, d. h. das ganze Göttliche, das Göttliche, sofern es Allheit ist, herab in die Endlichkeit. Die griechische Poesie ist **insofern** die absolute, und hat als Indifferenzpunkt keinen Gegensatz außer sich. Der Orientale war überall nicht bis zur Durchdringung selbst gekommen; nicht nur also, daß in seiner Mythologie Gestalten von wahrhaft unabhängigem poetischem Leben unmöglich sind, seine ganze Symbolik ist auch noch einseitig, nämlich Symbolik des Endlichen durch das Unendliche; er ist daher mit seiner Einbildungskraft ganz in der übersinnlichen oder Intellektualwelt, wohin er auch die Natur versetzt, statt umgekehrt die Intellektualwelt — als die, worin Endliches und Unendliches eins sind — durch die Natur zu symbolisiren und so ins Reich des Endlichen zu versetzen, und insofern kann man wirklich sagen, daß seine Poesie das Umgekehrte der griechischen ist.

Wenn wir unter dem Unendlichen das absolut Unendliche, demnach

die vollkommene Ineinsbildung des Unendlichen und Endlichen verstehen, so ging die Richtung der griechischen Phantasie vom Unendlichen oder Ewigen zum Endlichen, die der orientalischen dagegen vom Endlichen zum Unendlichen, aber so, daß in der Idee des Unendlichen die Entzweiung nicht nothwendig aufgehoben war. Vielleicht ist dieß am bestimmtesten darzustellen an der persischen Lehre, soweit sie aus den Zendbüchern und andern Quellen bekannt ist. Die persische und indische Mythologie aber sind unter den idealistischen Mythologien ohne Zweifel die berühmtesten. Es wäre ungeschickt, auf die indische Mythologie dasselbe anwenden zu wollen, was von der griechischen (realistischen) gilt, und die Forderung zu machen, ihre Gestalten unabhängig, an sich, rein als das, was sie sind, zu betrachten. Von der andern Seite ist aber nicht zu leugnen, daß die indische Mythologie der poetischen Bedeutung mehr als die persische sich genähert hat. Wenn diese in allen ihren Bildungen bloßer Schematismus bleibt, so erhebt sich jene wenigstens zur allegorischen, und das Allegorische ist das herrschende poetische Princip in ihr. Daher die Leichtigkeit oberflächlich poetischer Köpfe, sie sich anzueignen. Zum Symbolischen geht es nicht. Allein da sie doch wenigstens durch Allegorie poetisch ist, so konnte in der weiteren Ausbildung der allegorischen Seite allerdings wahre Poesie entstehen, so daß die indische Bildung Werke ächter Dichtkunst aufzuweisen hat. Der Grund oder Stamm ist unpoetisch; das aber, was gleichsam unabhängig von diesem sich für sich selbst gebildet hat, ist poetisch. Die herrschende Farbe auch der dramatischen Gedichte der Indier, z. B. der Sakontala und des Sehnsucht- und Wollust-athmenden Gedichts der Gita-Govin, ist die lyrisch-epische. Diese Gedichte sind für sich nicht allegorisch, und wenn etwa die Liebschaften und die Wandelbarkeit des Gottes Krischna (welche das Sujet des zuletzt angeführten Gedichtes ist) ursprünglich allegorische Bedeutung hatten, so haben sie solche wenigstens in diesem Gedicht verloren. Aber obgleich diese Werke wenigstens als Ganzes nicht allegorisch sind, so ist doch die innere Construktion derselben ganz im Geiste der Allegorie. Man kann allerdings nicht wissen, wie weit die Poesie der Indier sich zur Kunst gebildet hätte,

wäre ihnen nicht durch ihre Religion alle bildende Kunst als Plastik versagt gewesen. Man wird den Geist ihrer Religion, ihrer Gebräuche und Poesie am besten fassen, wenn man als den Grundtypus derselben den Pflanzenorganismus denkt. Die Pflanze ist für sich wieder in der organischen Welt das allegorische Wesen. Farbe und Duft, diese stille Sprache, ist ihr einziges Organ, wodurch sie sich zu erkennen gibt. Dieser Pflanzencharakter spricht sich in ihrer ganzen Bildung aus, namentlich z. B. der Architektur (Arabesken); sie ist von den plastischen Künsten die einzige, in der sie es zu einem bedeutenden Grad von Ausbildung gebracht haben. Architektur an sich ist noch eine allegorische Kunst, der das Schema der Pflanze zu Grunde liegt, ganz besonders der indischen, von der man sich des Gedankens kaum erwehren kann, daß sie der gothisch genannten ihren Ursprung gegeben habe (worauf wir später wieder zurückkommen werden).

Wir mögen soweit zurückgehen in der Geschichte menschlicher Bildung als wir können, so finden wir schon zwei getrennte Ströme von Poesie, Philosophie und Religion, und der allgemeine Weltgeist offenbart sich auch auf diese Weise unter den zwei entgegengesetzten Attributen, des Idealen und Realen.

Die realistische Mythologie hat ihre Blüthe in der griechischen erreicht, die idealistische sich im Lauf der Zeit ganz in das Christenthum ergossen.

Niemals konnte der Lauf der alten Geschichte so abbrechen, eine wirkliche neue Welt beginnen, die mit dem Christenthum wirklich begonnen hat, ohne einen gleichsam durch das ganze Menschengeschlecht greifenden Abfall.

Die, welche die Dinge nur in der Einzelnheit aufzufassen im Stande sind, mögen es auch in Ansehung des Christenthums so halten. Für einen höheren Gesichtspunkt war es in seinem ersten Entstehen selbst eine bloß einzelne Erscheinung des allgemeinen Geistes, der sich bald der ganzen Welt bemächtigen sollte. Nicht das Christenthum hat den Geist der damaligen Jahrhunderte einseitig erschaffen; es war von diesem allgemeinen Geist zuerst nur eine Aeußerung, war das Erste, was diesen Geist aussprach, und ihn dadurch fixirte.

Es ist nothwendig, auf die historischen Anfänge des Christenthums zurückzugehen, selbst um nachher die Poesie, die sich aus ihm zu einem unabhängigen Ganzen gestaltet hat, zu begreifen. Um diese Art der Poesie, die von der antiken nicht bloß gradweise, sondern ganz verschieden ist, nur überhaupt zuerst in ihrem Gegensatz zu fassen, müssen wir die früheren Zustände, die der späteren Verklärung zur Poesie vorangehen, aufzufassen suchen.

Wir erkennen in der ersten Epoche des Christenthums gleich zwei ganz verschiedene Momente. Der erste, wo es sich ganz innerhalb der Mutterreligion — der jüdischen — als Glaube einer einzelnen Sekte hielt; weiter hatte es Christus selbst nicht geführt, obgleich er, soviel man von seiner Geschichte weiß, von einer sehr hohen Ahndung der weiteren Verbreitung seiner Lehre erfüllt war und gewissermaßen seyn mußte. Die jüdische Mythologie, welche sich erst, nachdem diese Nation durch ihre politische Unterjochung mit fremden Völkern in nähere Berührung kam, einigermaßen geläutert hatte — indem sie alle höheren Vorstellungsarten, selbst den philosophischen Monotheismus bloß fremden Völkern verdankte — war in ihrem Ursprung und an sich eine ganz realistische Mythologie. In diesen rohen Stoff senkte Christus den Keim einer höheren Sittlichkeit, es sey nun, daß er diesen aus sich ganz unabhängig geschöpft habe oder nicht (Hypothese eines Verhältnisses Christi zu den Essäern). Wir können nicht beurtheilen, wieweit sich die besondere Wirkung Christi erstreckt hätte ohne die nachherigen Ereignisse. Was seiner Sache den höchsten Schwung gab, war die letzte Katastrophe seines Lebens und das vielleicht beispiellose Ereigniß, daß er den Kreuzestod überwand und lebendig wieder hervorging, eine Thatsache, welche etwa als Allegorie wegerklären und also als Faktum leugnen zu wollen, historisch wahnsinnig ist, da diese Eine Begebenheit die ganze Geschichte des Christenthums gemacht hat. Alle Wunder, die man nachher auf dieß Eine Haupt häufte, hätten dieß nicht vermocht. Von diesem Augenblick an war Christus der Heros einer neuen Welt, das Niedrigste ward zum Höchsten, das Kreuz, das Zeichen der tiefsten Schmach, ward zum Zeichen der Welteroberung.

In den ersten schriftlichen Denkmälern der Geschichte des Christenthums rührt sich schon der Gegensatz des realistischen und idealistischen Princips im Christenthum. Der Verfasser des Evangeliums Johannis ist von den Ideen einer höheren Erkenntniß begeistert und nimmt diese zur Einleitung in seine einfache und stille Erzählung von dem Leben Christi; die andern erzählen im jüdischen Geist und umgeben seine Geschichte mit Fabeln, die nach Anleitung der Weissagungen im A. T. erfunden waren. Sie sind a priori überzeugt, daß diese Geschichten sich so ereignet haben müssen, da sie im A. T. vom Messias prophezeit sind, deßwegen setzen sie hinzu: „auf daß erfüllet würde, was geschrieben steht", und in Beziehung auf sie kann man sagen: Christus sey eine historische Person, deren Biographie schon vor ihrer Geburt verzeichnet gewesen.

Es ist wichtig gleich mit diesen ersten Regungen der Gegensätze im Christenthum zu bemerken, wie das realistische Princip durchaus das Uebergewicht behauptet und auch in der Folge erhält, welches nothwendig war, wenn das Christenthum sich nicht ebenso wie alle andern ursprünglich orientalischen Religionen in Philosophie auflösen sollte. Schon zu der Zeit als die ersten Berichte vom Leben Jesu abgefaßt wurden, bildete sich im Christenthum selbst ein engerer Kreis geistigerer Erkenntniß, Gnosis genannt. Es beweist ein richtiges Gefühl, ein sicheres Bewußtseyn dessen, was sie wollen mußten, in den ersten Verbreitern des Christenthums, daß sie sich wie einmüthig dem Eindringen philosophischer Systeme widersetzten. Sie entfernten mit offenbarer Ueberlegung alles, was nicht universalhistorisch, nicht Sache aller Menschen werden konnte. Wie sich das Christenthum ursprünglich aus dem Haufen der Elenden und Verachteten seine Anhänger geholt, und gleichsam in seinem Ursprung schon die demokratische Richtung hatte, so suchte es auch diese Popularität fortwährend zu erhalten.

Der erste große Schritt zur künftigen Bildung des Christenthums war der Eifer des Apostels Paulus, der jene Lehre zuerst unter die Heiden trug. Nur in dem fremden Boden konnte es sich gestalten. Es war nothwendig, daß die orientalischen Ideen in den occidentalischen

Boden verpflanzt wurden. Allerdings war dieser Boden für sich unfruchtbar, das ideale Princip mußte vom Orient kommen, aber auch dieses war für sich wie in den orientalischen Religionen reines Licht, reiner Aether, gestalt- und sogar farblos. Nur in der Verbindung mit dem Entgegengesetztesten konnte es Leben entzünden. Wo ganz verschiedenartige Elemente sich berühren, da erst bildet sich der chaotische Stoff, der der Anfang alles Lebens ist. Nimmermehr aber hätte sich der christliche Stoff zur Mythologie gebildet, wäre das Christenthum nicht universalhistorisch geworden. Denn ein universeller Stoff ist die erste Bedingung aller Mythologie.

Der Stoff der griechischen Mythologie war die Natur, die allgemeine Anschauung des Universums als Natur, der Stoff der christlichen die allgemeine Anschauung des Universums als Geschichte, als einer Welt der Vorsehung. Dieß ist der eigentliche Wendepunkt der antiken und modernen Religion und Poesie. Die moderne Welt beginnt, indem sich der Mensch von der Natur losreißt, aber da er noch keine andere Heimath kennt, so fühlt er sich verlassen. Wo ein solches Gefühl sich über ein ganzes Geschlecht ausbreitet, wendet es sich freiwillig oder durch inneren Trieb gezwungen der ideellen Welt zu, um sich dort einheimisch zu machen. Ein solches Gefühl war über die Welt verbreitet, als das Christenthum entstand. Griechenlands Schönheit war dahin. Rom, welches alle Herrlichkeit der Welt auf sich gehäuft hatte, erlag unter seiner eignen Größe; die vollste Befriedigung durch alles Objektive führte von selbst den Ueberdruß und die Hinneigung zum Ideellen herbei. Ehe noch das Christenthum seine Macht nach Rom erstreckt hatte, schon unter den ersten Kaisern, war diese sittenlose Stadt mit orientalischem Aberglauben erfüllt, Sterndeuter und Magier selbst die Rathgeber des Staatsoberhaupts, die Orakel der Götter hatten ihr Ansehen verloren, noch eh' sie gänzlich verstummten. Das allgemeine Gefühl, daß eine neue Welt kommen müßte, da die alte nicht weiter fortschreiten konnte, lag gleich einer schwülen Luft, die eine große Bewegung der Natur voraus verkündet, auf der ganzen damaligen Welt, und eine allgemeine Ahndung schien alle Gedanken nach dem

Orient hinzuziehen, als ob dorther der Retter kommen würde, wovon selbst in den Nachrichten des Tacitus und Sueton Spuren liegen.

In der Weltherrschaft Roms, kann man sagen, hat der Weltgeist zuerst die Geschichte als Universum angeschaut; von ihr als dem Mittelpunkt aus bildeten und verketteten sich alle Bestimmungen der Völker, und, gleichsam nur seine Absicht einer neuen Welt aufs deutlichste auszusprechen, führte der Weltgeist — wie ein großer Sturmwind oft ganze Schaaren von geflügelten Thieren über ein Land führt, oder große Gewässer ungeheure Massen gegen Eine Stelle gewälzt haben, so führte der Weltgeist noch unbekannte, entlegene Völker her auf den Schauplatz der Weltherrschaft, um mit den Trümmern des dahinstürzenden Roms den Stoff aller Klimate und aller Völker zu vermischen. Wer nicht an den Zusammenhang der Natur und der Geschichte glaubt, der müßte es, wenn er diesen Punkt auffaßte. In demselben Augenblick, wo der Weltgeist ein großes, nie gesehenes Schauspiel vorbereitet, auf eine neue Welt sinnt und zürnend auf die stolze Größe Roms, welches die Herrlichkeit der ganzen Welt, indem es sie in sich versammelte, zugleich in sich begrub, die damalige Welt zum Gericht reif sieht, führt eine Bestimmung der Natur, eine Nothwendigkeit, die so bestimmt ist, als die, welche die großen Perioden der Erde und die Bewegung ihrer Pole lenkt, Massen fremder Horden von allen Seiten gegen diesen Mittelpunkt heran, und eine Naturnothwendigkeit führt das aus, was der Geist der Geschichte in seinen Planen entworfen hat.

Ich will hier also nur meinen Unglauben an das Unzureichende aller historischen Erklärungen der Völkerwanderung bekennen und gestehen, daß ich ihren Grund weit bestimmter in einem allgemeinen, auch die Natur bestimmenden Gesetz, als einem bloß historischen Grund, suchen möchte, einem Naturgesetz, welches rohe, barbarische Nationen blinder leitet. Was in der Natur, dem Gesetz der Endlichkeit gemäß, stiller, beschränkter geschieht, spricht sich in der Geschichte in größeren Perioden und lauter aus, und was die periodische Declination der Magnetnadel physisch, war historisch betrachtet die Völkerwanderung. Von diesem Zeitpunkt, dem der höchsten Macht und der Zertrümmerung

des römischen Reichs, beginnt eigentlich zuerst, was wir Universalhistorie nennen können. Jenseits desselben ist, wie in dem Theil des Universums, der die reale Seite desselben darstellt, das Besondere herrschend; ein besonderes Volk, wie das der Griechen, wohnend in engen Grenzen und auf wenigen Eilanden, ist dort die Gattung, hier dagegen wird das Allgemeine herrschend und das Besondere zerfällt darin.

Die ganze alte Geschichte kann als die tragische Periode der Geschichte betrachtet werden. Auch das Schicksal ist Vorsehung, aber im Realen angeschaut, so wie die Vorsehung das Schicksal ist, aber im Idealen angeschaut. Die ewige Nothwendigkeit offenbart sich in der Zeit der Identität mit ihr als Natur. So in den Griechen. Mit dem Abfall von ihr offenbart sie sich als Schicksal in herben und gewaltigen Schlägen. Um sich dem Schicksal zu entziehen, ist nur Ein Mittel, sich in die Arme der Vorsehung zu werfen. Dieß war das Gefühl der Welt in jener Periode der tiefsten Umwandlung, als das Schicksal an allem Schönen und Herrlichen des Alterthums seine letzte Tücke übte. Da verloren die alten Götter ihre Kraft, die Orakel schwiegen, die Feste verstummten und ein bodenloser Abgrund voll wilder Vermischung aller Elemente der gewesenen Welt schien sich vor dem menschlichen Geschlecht zu öffnen. Ueber diesem finstern Abgrund erschien als das einzige Zeichen des Friedens und des Gleichgewichts der Kräfte das Kreuz, gleichsam der Regenbogen einer zweiten Sündfluth, wie es ein spanischer Dichter nennt, — zu einer Zeit, wo keine Wahl übrig blieb, an dieses Zeichen zu glauben. Wie nun aus diesem trüben Stoff sich endlich die zweite Welt der Poesie losgewunden, wie er sich zu einem mythischen Stoff gebildet hat, davon werde ich die Hauptzüge wenigstens angeben. (Wenn ich die ganze Totalität des mythischen Stoffs, der im Christenthum liegt, dargestellt haben werde, werde ich das Resultat des Ganzen wieder zu wenigen Hauptsätzen vereinigt darlegen können).

Um die Mythologie des Christenthums in ihrem Princip zu fassen, gehen wir auf den Punkt ihrer Entgegensetzung mit der griechischen

zurück. In dieser wird das Universum angeschaut als Natur, in jener aber als moralische Welt. Der Charakter der Natur ist ungetrennte Einheit des Unendlichen mit dem Endlichen: das Endliche ist herrschend, aber in ihm als der gemeinschaftlichen Hülle liegt der Keim des Absoluten, der ganzen Einheit des Unendlichen und Endlichen. Der Charakter der moralischen Welt — die Freiheit — ist ursprünglich Entgegensetzung des Endlichen und Unendlichen mit der absoluten Forderung der Aufhebung des Gegensatzes. Aber selbst diese, da sie auf einem Einbilden des Endlichen ins Unendliche beruht, steht wieder unter der Bestimmung der Unendlichkeit, so daß der Gegensatz zwar immer im Einzelnen, aber doch nie im Ganzen aufgehoben seyn kann.

Wenn also die in der griechischen Mythologie erfüllte Forderung Darstellung des Unendlichen als solchen im Endlichen, demnach Symbolik des Unendlichen war, so liegt dem Christenthum die entgegengesetzte zu Grunde, das Endliche ins Unendliche aufzunehmen, d. h. es zur Allegorie des Unendlichen zu machen. Im ersten Fall gilt das Endliche etwas für sich, denn es nimmt das Unendliche in sich selbst auf, im andern Fall ist das Endliche für sich selbst nichts, sondern nur, sofern es das Unendliche bedeutet. Unterordnung des Endlichen unter das Unendliche ist also Charakter einer solchen Religion.

Im Heidenthum ist das Endliche als in sich selbst unendlich so weit geltend gegen das Unendliche, daß in ihm sogar Aufstand gegen das Göttliche möglich, und dieser sogar Princip der Erhabenheit ist. Im Christenthum ist unbedingte Hingabe an das Unermeßliche, und dieß einziges Princip der Schönheit. — Aus dieser Entgegensetzung lassen sich alle anderen möglichen Gegensätze des Heidenthums und Christenthums vollkommen begreifen; z. B. in jenem die heroischen, in diesem die milden und sanften Tugenden herrschend, dort strenge Tapferkeit, hier Liebe oder wenigstens Tapferkeit durch Liebe gemäßigt und gemildert, wie in den Zeiten der Chevalerie.

Man könnte glauben, daß in der Idee des Christenthums, die eine Mehrheit von Personen in der Gottheit behauptet, eine Spur von Polytheismus sey; daß aber die Dreieinigkeit als solche nicht als

Symbol einer Idee betrachtet werden kann, erhellt daraus, daß die drei Einheiten in der göttlichen Natur selbst ganz ideal gedacht werden, und selbst Ideen, aber nicht Symbole von Ideen sind, daß diese Idee von ganz philosophischem Gehalt ist. Das Ewige ist der Vater aller Dinge, der nie aus seiner Ewigkeit herausgeht, aber sich von Ewigkeit in zwei mit ihm gleich ewige Formen gebiert, das Endliche, welches der an sich absolute, in der Erscheinung aber leidende und menschwerdende Sohn Gottes ist, dann der ewige Geist, das Unendliche, in dem alle Dinge eins sind. Ueber dem der alles auflösende Gott.

Man kann sagen, daß, wenn diese Ideen an und für sich fähig wären, poetische Realität zu haben, sie solche durch ihre Behandlung im Christenthum erlangt hätten. Sie wurden gleich anfänglich völlig unabhängig von ihrer speculativen Bedeutung, ganz historisch, buchstäblich genommen. Aber es war der ersten Anlage nach unmöglich, daß sie sich symbolisch gestalten konnten. Dante, der im letzten Gesang seines Paradieses zur Anschauung Gottes gelangt, sieht in der Tiefe der klaren Substanz der Gottheit drei Lichtkreise von drei Farben und Einem Umfang; einer schien nur von dem andern wie Regenbogen von Regenbogen reflektirt, und der dritte war der Brennpunkt, der nach allen Seiten gleich ausathmete. Aber er selbst verglich seinen Zustand mit dem des Geometers, der sich ganz auf die Messung des Kreises heftet, und das Princip nicht findet, dessen er bedarf.

Nur die Idee des Sohns ist im Christenthum zur Gestalt geworden; aber auch dieß nur durch Verlust ihres höchsten Sinns. Wenn in dem Christenthum der Sohn Gottes eine wahrhaft symbolische Bedeutung haben sollte, so hatte er diese als Symbol der ewigen Menschwerdung Gottes im Endlichen. Also dieß sollte er bedeuten und zugleich eine einzelne Person seyn; aber im Christenthum ist er bloß dieses, seine Beziehung ist nur historisch, keine Beziehung auf Natur. Christus war gleichsam der Gipfel der Menschwerdung Gottes, und demnach der Mensch gewordene Gott selbst. Aber wie verschieden zeigt sich diese Menschwerdung Gottes im Christenthum von der Verendlichung des Göttlichen im Heidenthum. Es ist im Christenthum nicht

um das Endliche zu thun; Christus kommt in die Menschheit in ihrer Niedrigkeit und zieht Knechtsgestalt an, um zu leiden und das Endliche in seinem Beispiel zu vernichten. Hier ist keine Vergötterung der Menschheit, wie in der griechischen Mythologie; es ist eine Menschwerdung Gottes in der Absicht, das von Gott abgefallene Endliche durch die Vernichtung in seiner Person mit Gott zu versöhnen. Nicht das Endliche wird hier absolut und Symbol des Unendlichen; der Menschgewordene Gott ist keine bleibende, ewige Gestalt, sondern nur eine von Ewigkeit zwar beschlossene, in der Zeit aber vergängliche Erscheinung. In Christus wird viel mehr das Endliche durch das Unendliche als dieses durch jenes symbolisirt. Christus geht in die übersinnliche Welt zurück, und verheißt statt seiner den Geist -- nicht das ins Endliche kommende, im Endlichen bleibende Princip, sondern das ideale Princip, welches vielmehr das Endliche ins Unendliche und zum Unendlichen führen soll. Es ist, als ob Christus als das in die Endlichkeit gekommene und sie in seiner menschlichen Gestalt Gott opfernde Unendliche den Schluß der alten Zeit machte; er ist bloß da, um die Grenze zu machen — der letzte Gott. Nach ihm kommt der Geist, das ideelle Princip, die herrschende Seele der neuen Welt. Inwiefern die alten Götter gleichfalls das Unendliche im Endlichen, aber mit vollkommener Realität, waren, mußte das wahre Unendliche — der wahre Gott — endlich werden, um an sich die Vernichtung des Endlichen zu zeigen. Insofern war Christus zugleich der Gipfel und das Ende der alten Götterwelt. Dieß beweist, daß die Erscheinung Christi, weit entfernt der Anfang eines neuen Polytheismus zu seyn, vielmehr die Götterwelt absolut schloß.

Es ist nicht leicht zu sagen, inwiefern eigentlich Christus eine poetische Person ist. Nicht rein als Gott; denn er ist in seiner Menschheit nicht Gott, wie es die griechischen Götter unbeschadet ihrer Endlichkeit sind, sondern wahrer Mensch, selbst den Leiden der Menschheit untergeordnet. Nicht als Mensch, denn er ist doch auch nicht von allen Seiten zum Menschen begrenzt. Die Synthesis dieser Widersprüche liegt nur in der Idee eines freiwillig leidenden Gottes. Aber eben dadurch ist er die antipodische Entgegensetzung mit den alten

Göttern. Diese leiden nicht, sondern sind selig in ihrer Endlichkeit. Auch Prometheus, selbst ein Gott, leidet nicht, da sein Leiden zugleich Thätigkeit und Empörung ist. Das reine Leiden kann nie Gegenstand der Kunst seyn. Selbst als Mensch genommen kann Christus doch nie anders als duldend genommen werden, weil die Menschheit bei ihm übernommene Last, nicht Natur ist, wie den griechischen Göttern, und seine menschliche Natur durch ihre Theilnahme an der göttlichen selbst für die Leiden der Welt fühlbarer wird, und auffallend genug ist, daß die ächte Malerei Christum am liebsten und häufigsten als Kind abgebildet hat, gleichsam als ob, wie jemand sehr richtig bemerkt hat, das Problem dieser wunderbaren — nicht Indifferenz, sondern — Mischung der göttlichen und menschlichen Natur nur in der Unbestimmtheit des Kindes vollkommen lösbar wäre.

Den gleichen Charakter des Leidens und der Demuth trägt auch das Bild der Mutter Gottes. Auch dieses hat, wenn vielleicht nicht in den Ideen der Kirche, doch durch eine innere Nothwendigkeit eine symbolische Bedeutung. Es ist Symbol der allgemeinen Natur oder des mütterlichen Princips aller Dinge, welches ewig jungfräulich blüht. Allein in der Mythologie des Christenthums hat auch dieses Bild keine Beziehung auf Materie (daher keine symbolische Bedeutung), und nur die moralische Beziehung ist geblieben. Maria bezeichnet als Urbild den Charakter der Weiblichkeit, den das ganze Christenthum hat. Das Vorherrschende des Antiken ist das Erhabene, Männliche, des Modernen das Schöne, demnach das Weibliche.

Es ist ganz dem gemäß, was überhaupt als Princip des Christenthums anzusehen ist: daß es keine vollendeten Symbole, sondern nur symbolische Handlungen hat. Der ganze Geist des Christenthums ist der des Handelns. Das Unendliche ist nicht mehr im Endlichen, das Endliche kann nur ins Unendliche übergehen; nur in diesem können beide eins werden. Die Einheit des Endlichen und Unendlichen ist also im Christenthum Handlung. Die erste symbolische Handlung Christi ist die Taufe, wo der Himmel sich ihm verband, der Geist in sichtbarer Gestalt herabkam, die andere sein Tod, wo er den Geist

dem Vater wieder befahl, zurückgab, und an sich das Endliche vernichtend, Opfer für die Welt wird. Diese symbolischen Handlungen werden im Christenthum fortgesetzt durch das Nachtmahl und die Taufe. Das Nachtmahl hat wieder zwei Seiten, von denen es betrachtet werden kann, die ideelle, inwiefern es das Subjekt ist, das sich den Gott schafft, und in das jene geheimnißvolle Einigung des Unendlichen und Endlichen fällt, und die symbolische. Inwiefern die Handlung, wodurch das Endliche hier zugleich das Unendliche wird, als Andacht in das empfangende Subjekt selbst fällt, insofern ist sie nicht symbolisch, sondern mystisch; inwiefern sie aber eine äußere Handlung ist, ist sie symbolisch. (Wir werden auf diesen sehr wichtigen Unterschied des Mystischen und Symbolischen in der Folge zurückkommen).

Inwiefern nun die Kirche sich als den sichtbaren Leib Gottes betrachtete, wovon alle einzelnen die Glieder wären, constituirte sie sich selbst durch Handlung. Das öffentliche Leben der Kirche konnte also allein symbolisch, ihr Cultus ein lebendiges Kunstwerk, gleichsam ein geistliches Drama seyn, woran jedes Glied theilhatte. Die populäre Richtung des Christenthums, das Princip der Kirche, alles wie ein Ocean in sich aufzunehmen, auch die Elenden und Verachteten nicht von sich auszuschließen, das Streben mit Einem Wort, katholisch, universell zu seyn, mußte sie bald bestimmen, eine äußerliche Totalität, gleichsam einen Leib sich zu geben; und so war die Kirche selbst in der Ganzheit ihrer Erscheinung symbolisch und das Symbol der Verfassung des Himmelreichs selbst.

Das Christenthum als die in Handlung ausgesprochene Ideenwelt war ein sichtbares Reich, und bildete sich nothwendig zur Hierarchie, deren Urbild in der Ideenwelt lag. In den Menschen fiel hier die Forderung, Symbol der Ideenwelt zu seyn, nicht mehr in die Natur, in das Handeln, nicht mehr in das Seyn. Die Hierarchie war das einzige Institut seiner Art von einer Größe des Gedankens, die insgemein viel zu einseitig gefaßt wird. Ewig merkwürdig wird es bleiben, daß eben mit dem Untergang des römischen Reichs, welches den größten Theil der bekannten Welt zur Totalität vereinigt hatte, das

Christenthum mit schnellen Schritten zur Universalherrschaft fortging. Nicht nur daß es in einem Zeitalter des Unglücks und eines zerfallenden Reichs, dessen Macht bloß zeitlich war, und das nichts enthielt, wozu der Mensch in einem solchen Zustand hätte flüchten können, wo der Muth und gleichsam das Herz zum Objekt verloren war: nicht nur, sage ich, daß es in einem *solchen* Zeitalter in einer Religion, welche Verleugnung lehrte und sogar zum Glück machte, ein allgemeines Asyl öffnete, es that noch mehr, es verband, sobald es sich zur Hierarchie entwickelte, alle Theile der kultivirten Welt und ging von seinem Beginn wie eine Universalrepublik, aber auf geistliche Eroberungen aus. (Proselytenmacherei, Bekehrung der Heiden, Verjagen der Saracenen und Türken aus Europa, Missionen in späteren Zeiten).

Bei dem großen, universellen Sinn der Kirche konnte ihr nichts fremd bleiben, nichts, was in der Welt gewesen, schloß sie von sich aus: sie konnte alles mit sich vereinigen. Vorzüglich von der Seite des Cultus, als der einzigen, von welcher sie symbolisch seyn konnte, verstattete sie auch dem Heidenthum wieder den Eingang. Der katholische Cultus vereinigte die religiösen Gebräuche der ältesten Völker mit denen der spätesten, nur daß für die meisten in der Folgezeit der Schlüssel verloren gegangen ist. Die ersten Erfinder jener symbolischen Gebräuche, die großen Köpfe, welche den ersten Gedanken und Entwurf zu diesem Ganzen machten und in ihm, als in einem lebendigen Kunstwerk, fortlebten, sind gewiß nicht so einfältig gewesen, um von unsern blödsinnigen Aufklärern übersehen zu werden, die, wenn man sie alle vereinte und hundert Jahre machen ließe — doch nichts als Sandhaufen zusammenbrächten.

Der Hauptpunkt, auf den es hier ankommt, ist, einzusehen, wie dem allgemeinen Charakter der Subjektivität und Idealität des Christenthums gemäß das Symbolische hier durchaus in das Handeln (in Handlungen) fallen müsse. Wie die Grundanschauung des Christenthums die historische ist, so ist es nothwendig, daß das Christenthum eine mythologische Geschichte der Welt enthalten müsse. Die Menschwerdung Christi ist selbst nur im Zusammenhang mit einer allgemeinen Vorstellung

der Menschengeschichte denkbar. Es gibt im Christenthum keine wahre Kosmogonie. Was im A. T. davon vorkommt, sind sehr unvollkommene Versuche. Handlung, Geschichte ist überall nur, wo Vielheit ist. Insofern also Handlung in der göttlichen Welt ist, insofern muß auch in ihr Vielheit seyn. Sie kann aber dem Geist des Christenthums nach nicht als polytheistisch gedacht werden, also nur durch die Hülfe von Mittelwesen, welche in dem unmittelbaren Anschauen der Gottheit und die ersten Geschöpfe, die ersten Hervorbringungen der göttlichen Substanz sind. Solche Wesen sind im Christenthum die Engel.

Man könnte vielleicht versucht werden, die Engel als den Ersatz des Polytheismus im Christenthum zu betrachten, um so mehr, da sie ihrem eigenthümlichen Ursprung im Orient nach ebenso bestimmt Personificationen der Ideen sind als die Götter der griechischen Mythologie. Auch ist bekannt, welchen starken Gebrauch die neuern christlichen Dichter, Milton, Klopstock u. a. von diesen Mittelwesen machen zu müssen glaubten, fast so arg als Wieland von den Grazien. Allein der Unterschied ist nur der, daß die griechischen Götter die wirklich real-angeschauten Ideen sind, da bei den Engeln sogar noch ihre Leiblichkeit zweifelhaft ist, und sie also selbst wieder unsinnliche Wesen sind. Wollte man die Engel als Personificationen von Wirkungen Gottes auf die Sinnenwelt denken, so wären sie als solche in ihrer Unbestimmtheit doch wiederum ein bloßer Schematismus, und also zur Poesie unbrauchbar [1]. Die Engel und ihre Verfassung haben gleichsam selbst erst einen Leib in der Kirche bekommen, deren Hierarchie ein unmittelbares Abbild des himmlischen Reichs seyn sollte. Deßwegen ist nur die Kirche im Christenthum symbolisch. Die Engel sind keine Naturwesen; es fehlt also durchgängig an der Begrenzung; selbst die obersten derselben fließen fast ineinander, und die ganze Masse ist, wie die Heiligenscheine mancher großer italienischer Maler, die in der Nähe genau betrachtet aus lauter kleinen Engelköpfen bestehen, fast breiartig. Es ist, als ob man dieses Zerfließen im Christenthum durch

[1] Vergl. I. Abth., Bd. 1, S. 473. D. H.

die einförmigste Thätigkeitsäußerung, die man ihnen geben konnte, nämlich das ewige Singen und Musiciren derselben Art, habe ausdrücken wollen.

Die Geschichte der Engel für sich hat also nichts Mythologisches, außer inwiefern sie die der Empörung und der Verstoßung des Lucifer in sich begreift, welcher schon eine entschiedenere Individualität und eine realistischere Natur ist. Diese bildet eine wirklich mythologische Ansicht der Geschichte der Welt, obgleich freilich etwas in ungeheurem und orientalischem Styl.

Das Reich der Engel auf der einen und des Teufels auf der andern Seite zeigt die reine Geschiedenheit des guten und bösen Princips, welches in allen concreten Dingen gemischt ist. Der Abfall Lucifers, welcher zugleich die Welt mit verderbte und den Tod in sie brachte, ist also eine mythologische Erklärung der concreten Welt, der Mischung des unendlichen und endlichen Princips in den sinnlichen Dingen, da nämlich den Orientalen das Endliche überhaupt vom Argen und in keinem Verhältniß, auch dem der Idee nicht, vom Guten ist. Diese Mythologie erstreckt sich bis an das Weltende, wo nämlich die Scheidung des Guten und Bösen aufs neue vorgehen, und jedes der beiden in seine reine Qualität gestellt werden wird, womit nothwendig Untergang des Concreten, und das Feuer als Symbol des ausgeglichenen Streits im Concreten die Welt verzehren wird. Bis dahin theilt das böse Princip gar sehr mit Gott die Herrschaft über die Erde, obgleich die Menschwerdung Christi den ersten Ansatz zu einem ihm entgegengesetzten Reich auf der Erde machte. (Vollständiger wird von dieser orientalischen Maske erst bei der modernen Komödie die Rede seyn können, da nämlich Lucifer in der späteren Zeit allgemein die Rolle der lustigen Person im Universum hat, als einer, der beständig neue Plane entwirft, die ihm in der Regel immer wieder vereitelt werden, der aber so gierig auf Seelen ist, daß er sich sogar zu den niederträchtigsten Diensten hergibt, und doch nachher oft, wegen der beständigen Bereitschaft der Gnadenmittel und der Kirche, wenn er seiner Sache am gewissesten zu seyn glaubt, mit langer Nase abziehen muß. Wir

Deutsche sind ihm ganz besonders viel Obligation schuldig, da wir ihm unsere mythologische Hauptperson, den Doktor Faust, verdanken. Andere theilen wir mit anderen Nationen, diesen haben wir ganz für uns allein, da er recht aus der Mitte des deutschen Charakters und seiner Grundphysiognomie wie geschnitten ist).

Unter einem Volk, in dessen Poesie die Begrenzung, das Endliche, herrschend ist, ist die Mythologie und die Religion Sache der Gattung. Das Individuum kann sich zur Gattung constituiren und wahrhaft mit ihr eins seyn, wo dagegen das Unendliche, das Allgemeine herrschend ist, kann das Individuum nie zugleich zur Gattung werden, es ist Negation der Gattung. Hier kann also die Religion nur durch den Einfluß einzelner von überlegener Weisheit sich verbreiten, die nur persönlich vom Allgemeinen und Unendlichen erfüllt, demnach Propheten, Seher, gottbegeisterte Menschen sind. Die Religion nimmt hier nothwendig den Charakter einer geoffenbarten Religion an, und ist darum schon in ihrem Fundament historisch. Die griechische Religion, als poetische, durch die Gattung lebende Religion, bedurfte keiner historischen Grundlage, so wenig als es die immer offene Natur bedarf. Die Erscheinungen und Gestalten der Götter waren hier ewig; dort, im Christenthum, war das Göttliche nur flüchtige Erscheinung und mußte in dieser festgehalten werden. In Griechenland hatte die Religion keine eigne, von der des Staats unabhängige Geschichte; im Christenthum gibt es eine Geschichte der Religion und der Kirche.

Von dem Begriff der Offenbarung ist der des Wunders unzertrennlich. Wie der griechische Sinn nach allen Seiten hin reine, schöne Begrenzung forderte, um die ganze Welt für sich zu einer Welt der Phantasie zu erheben, so der orientalische nach allen Seiten hin das Unbegrenzte, das Uebernatürliche, und er fordert auch dieses in einer gewissen Totalität, um von keiner Seite aus seinen übersinnlichen Träumen geweckt zu werden. Der Begriff des Wunders ist in der griechischen Mythologie unmöglich, denn die Götter sind da selbst nicht außer- und übernatürlich, es sind da nicht zwei Welten, eine sinnliche und übersinnliche, sondern Eine Welt. Das Christenthum, welches

nur in der absoluten Entzweiung möglich ist, ist in seinem Ursprung schon auf Wunder gegründet. Wunder ist eine vom empirischen Standpunkt aus angesehene Absolutheit, die in die Endlichkeit fällt, ohne deßwegen ein Verhältniß zu der Zeit zu haben.

Das Wunderbare in der historischen Beziehung ist nun der einzige mythologische Stoff des Christenthums. Es verbreitet sich von der Geschichte Christi und der Apostel aus herab durch die Legende, die Märtyrer- und Heiligengeschichte bis zum romantischen Wunderbaren, welches sich durch die Berührung des Christenthums mit der Tapferkeit entzündete.

Es ist uns unmöglich, diesen historisch-mythologischen Stoff zu verfolgen. Es ist nur im Allgemeinen zu bemerken, daß diese Mythologie des Christenthums ursprünglich durchaus auf der Anschauung des Universums als eines Reichs Gottes beruht. Die Geschichten der Heiligen sind zugleich eine Geschichte des Himmels selbst, und sogar die Geschichten der Könige sind verflochten in diese allgemeine Geschichte des Reiches Gottes. Einzig nach dieser Seite hat sich das Christenthum zur Mythologie ausgebildet. So sprach es sich zuerst in dem Gedicht des Dante aus, welches das Universum unter den drei Grundanschauungen des Infernums, des Purgatoriums und des Paradieses darstellt. Der Stoff aller seiner Dichtungen aber in diesen drei Potenzen ist doch immer historisch. In Frankreich und Spanien bildete sich der historisch-christliche Stoff vorzüglich zu der Mythologie des Ritterthums aus. Der poetische Gipfel davon ist Arioſto, dessen Gedicht das einzige epische wäre, wenn überhaupt in der modernen Poesie bis jetzt ein Epos seyn könnte.

In späteren Zeiten, nachdem der Geschmack am Ritterthum verdrängt war, haben die Spanier vorzüglich die Heiligenlegenden zu dramatischen Vorstellungen genutzt. Den Gipfel dieser Poesie bezeichnet der Spanier Calderon della Barca, von dem vielleicht noch nicht einmal alles gesagt ist, wenn man ihn dem Shakespeare gleich setzt.

Die poetische Ausbildung der christlichen Mythologie in den Werken der bildenden Kunst, vorzüglich der Malerei, in den lyrischen,

romantisch-epischen und dramatischen Werken der neueren Welt können wir erst in der Folge vollständiger darstellen.

Aber eben auch dieses ist Gegenstand der modernen Welt, daß alles Endliche in ihr vergänglich ist, und das Absolute in unendlicher Ferne liegt. Alles ist hier dem Gesetz des Unendlichen untergeordnet. Nach diesem Gesetz hat sich auch zwischen die Kunstwelt im Katholicismus und die gegenwärtige Zeit wieder eine neue Masse geworfen. Der Protestantismus entstand und war historisch nothwendig. Preis den Heroen, welche zu jener Zeit, für einige Theile der Welt wenigstens, die Freiheit des Denkens und der Erfindung auf ewig befestigten! Das Princip, das sie weckten, war in der That neu beseelend, und konnte, verbunden mit dem Geist des klassischen Alterthums, unendliche Wirkungen hervorbringen, da es in der That seiner Natur nach unendlich war, keine Schranke erkennend, wenn nicht durch das Unglück der Zeit aufs neue gehemmt. Aber die nur zu bald eintretende Folge der Reformation war, daß an die Stelle der alten Autorität eine neue, prosaische, buchstäbliche trat. Die ersten Reformatoren selbst wurden noch von den Wirkungen der Freiheit, die sie gepredigt hatten, überrascht. Diese Sklaverei des Buchstabens konnte noch weniger dauern; aber der Protestantismus konnte nie dazu gelangen, sich eine äußerliche und wahrhaft objektive und endliche Gestalt zu geben. Nicht nur, daß er selbst wieder in Sekten zerfiel, sondern, was in ihm nur Zurücknahme der ewigen Rechte des menschlichen Geistes war, wurde zu einem gänzlich zerstörenden Princip für die Religion und mittelbar für die Poesie. Es entstand jene Erhebung des gemeinen Menschenverstandes, des Werkzeugs bloß weltlicher Angelegenheiten, zum Urtheil über geistliche Angelegenheiten. Höchster Repräsentant dieses Menschenverstandes — Voltaire. Eine trübere und unlustigere Freidenkerei entwickelte sich in England. Die deutschen Theologen machten die Synthesis. Ohne es mit dem Christenthum oder der Aufklärung verderben zu wollen, stifteten sie zwischen beiden ein Wechselbündniß, wo die Aufklärung versprach die Religion zu erhalten, wenn sie sich auch nützlich machen wollte.

Man braucht nur zu erinnern, daß die Freidenkereien und Aufklärungen nicht die geringsten poetischen Hervorbringungen aufweisen können, um zu sehen, daß sie sämmtlich in ihrem Grund nichts als die Prosa des neueren Zeitalters sind, angewendet auf die Religion. Mit dem gänzlichen Mangel an Symbolik und wahrer Mythologie — was jene betrifft, im Christenthum überhaupt, was diese, wenigstens im Protestantismus — traten gleichwohl spätere Dichter wieder auf den Kampfplatz, um in ihrer Meinung sogar mit den epischen Dichtungen des Alterthums zu wetteifern. Vorzüglich Milton und Klopstock. Das Gedicht des ersten kann schon darum kein rein christliches Gedicht heißen, da sein Stoff im A. T. liegt, und dem Ganzen die Einschränkung auf das Moderne, Christliche fehlt, während dieser die Tendenz hat im Christenthum erhaben zu seyn und mit einer widernatürlichen Spannung die innere Hohlheit zur Unbegrenztheit aufbläht. Miltons Gestalten sind zum Theil wenigstens wirkliche Gestalten mit Umriß und Bestimmtheit, so daß man z. B. seinen Satan, den er als einen Giganten oder Titanen behandelt, von einem Gemälde abgenommen glauben könnte, während bei Klopstock alles wesen- und gestaltlos, ohne Gediegenheit wie ohne Form, schwebt. Milton war lange in Italien gewesen, wo er die Kunstwerke gesehen, auch den Plan zu seinem Gedicht gefaßt und seine Gelehrsamkeit sich gebildet hat Klopstock war ohne alle Natur- und ächte Kunstanschauung (es versteht sich, daß seine Sprachverdienste nicht geschmälert werden sollen). Wie wenig Klopstock bei dem Plan, ein christlich-episches Gedicht zu machen, selbst gewußt habe, was er wollte, erhellt daraus, daß er uns nachher auch die nordisch-barbarische Mythologie der alten Deutschen und Scandinavier empfehlen wollte. Sein hauptsächlichstes Bestreben ist ein Ringen mit dem Unendlichen, nicht daß es ihm endlich werden soll, sondern daß es ihm, gegen seinen Willen und mit beständigem Sträuben dagegen von seiner Seite, endlich wird, wo es dann auf solche Widersprüche hinausläuft, wie in dem bekannten Anfang einer seiner Oden:

Der Seraph stammelt's und die Unendlichkeit
Bebt's durch den Umkreis ihrer Gefilde nach.

Daß die moderne Welt kein wahres Epos hat, und, weil mit einem solchen erst Mythologie sich fixirt, auch keine geschlossene Mythologie, brauche ich nicht weiter zu beweisen. Es muß indeß hier noch Erwähnung von dem neueren Versuche geschehen, die Mythologie auf den Kreis der katholischen zurückzuführen. Alles, was sich über die Nothwendigkeit eines bestimmten mythologischen Kreises für die Poesie sagen läßt, glaube ich im Vorhergehenden gesagt zu haben. Ebenso möchte sich aus dem Vorhergehenden von selbst beurtheilen lassen, welcher Fond von Poesie innerhalb der Beschränkung, die der bisherigen modernen Welt überhaupt gesetzt ist, im Katholicismus angetroffen werden könne. Es gehört aber wesentlich zum Christenthum, auf die Offenbarungen des Weltgeistes zu achten, und nicht zu vergessen, daß es zu seinem Plane gehörte, auch diese Welt, welche die moderne Mythologie sich gebildet hatte, zu einer Vergangenheit zu machen. Es gehört mit zum Christenthum, in der Geschichte nichts partial aufzufassen. Der Katholicismus ist ein nothwendiges Element aller modernen Poesie und Mythologie, aber er ist sie nicht ganz und in den Absichten des Weltgeistes ohne Zweifel nur ein Theil davon. Wenn man bedenkt, welcher ungeheure historische Stoff in dem Untergang des römischen Reichs und des griechischen Kaiserthums und überhaupt der ganzen modernen Geschichte ist, welche Mannichfaltigkeit der Sitten und Bildungen zugleich — unter einzelnen Nationen und der Menschheit im Ganzen — und nacheinander in verschiedenen Jahrhunderten gewesen ist, wenn man bedenkt, daß die moderne Poesie nicht mehr die Poesie für ein besonderes Volk ist, das sich zur Gattung ausgebildet hat, sondern Poesie für das ganze Geschlecht, und, so zu sagen, aus dem Stoff der ganzen Geschichte dieses Geschlechts mit allen ihren verschiedenen Farben und Tönen gebildet seyn muß, wenn man alle diese Umstände zusammennimmt, wird man nicht zweifeln, daß auch die Mythologie des Christenthums in den Gedanken des Weltgeistes immer nur ein Theil des größeren Ganzen sey, das er ohne Zweifel vorbereitet. Daß sie nicht universell, daß noch eine Seite davon die beschränkte war, um welcher willen der durchgängig auf Zerschlagung

aller rein endlichen Formen ausgehende Geist der neuen Welt das Ganze in sich zerfallen ließ, dieß erhellt schon daraus, daß dieß geschehen ist. Es erhellt daraus, daß das Christenthum erst in das größere Ganze, von dem es ein Theil seyn wird, wieder als allgemeingültiger poetischer Stoff wird eintreten können; und aller Gebrauch, der von ihm in der Poesie gemacht wird, sollte schon in dem Sinne dieses größeren Ganzen, welches man wohl ahnden, aber nicht aussprechen kann, gemacht werden. Am wenigsten aber könnte dieser Gebrauch poetisch seyn, wo sich diese Religion der Poesie selbst nur als Subjektivität oder Individualität ausspricht. Nur wo sie wahrhaft ins Objekt übergeht, kann sie poetisch heißen. Denn das Innerste des Christenthums ist die Mystik, welche selbst nur ein inneres Licht, eine innere Anschauung ist. Nur ins Subjekt fällt hier die Einheit des Unendlichen und Endlichen. Aber von diesem inneren Mysticismus kann selbst wieder eine sittliche Person das objektive Symbol seyn, und er kann so zur poetischen Anschauung gebracht werden, nicht aber wenn man ihn selbst nur wieder sich subjektiv aussprechen läßt. Der Mysticismus ist verwandt mit der reinsten und schönsten Sittlichkeit, sowie es umgekehrt selbst in der Sünde einen Mysticismus geben kann. Wo er sich wahrhaft in Handlung äußert und an einer objektiven Person abbildet, kann die moderne Tragödie z. B. ganz die hohe und symbolische Sittlichkeit der sophokleischen Stücke erreichen, wie denn Calderon in dieser Rücksicht mit keinem andern als mit Sophokles verglichen werden kann.

Nur der Katholicismus lebte in einer mythologischen Welt. Daher die Heiterkeit der poetischen Werke, die in dem Katholicismus selbst entsprungen sind, die Leichtigkeit und Freiheit der Behandlung dieses — ihnen natürlichen — Stoffes, fast wie die Griechen ihre Mythologie behandelt haben. Außer dem Katholicismus *kann* fast nur Unterordnung unter den Stoff, gezwungene Bewegung ohne Heiterkeit und bloße Subjektivität des Gebrauchs erwartet werden. Ueberhaupt wenn eine Mythologie zum *Gebrauch* herabgesunken, z. B. der Gebrauch der alten Mythologie in den Modernen, so ist dieser, eben weil bloß Gebrauch, bloße Formalität; sie muß nicht auf den Leib passen, wie

ein Kleid, sondern der Leib selbst seyn. Selbst die vollendete Dichtung im Sinn der rein-mystischen Poesie würde eine Absonderung im Dichter, sowie in denen, für welche er dichtet, voraussetzen, sie wäre nie rein, nie aus dem Ganzen der Welt und des Gemüths gegossen.

Die Grundforderung an alle Poesie ist — nicht universelle Wirkung, aber doch Universalität nach innen und außen. Partialitäten können hier am wenigsten geltend seyn. Zu jeder Zeit sind nur einige gewesen, in welchen sich ihre ganze Zeit und das Universum, sofern es in dieser angeschaut wird, concentrirt hat, diese sind berufene Dichter. Nicht die Zeit, sofern sie selbst eine Partialität, sondern sofern Universum, Offenbarung Einer ganzen Seite des Weltgeistes. Wer den ganzen Stoff seiner Zeit, sofern sie als Gegenwart auch die Vergangenheit wieder begreift, poetisch unterjochen und verdauen könnte, wäre der epische Dichter seiner Zeit. Universalität, die nothwendige Forderung an alle Poesie, ist in der neueren Zeit nur dem möglich, der sich aus seiner Begrenzung selbst eine Mythologie, einen abgeschlossenen Kreis der Poesie schaffen kann.

Man kann die moderne Welt allgemein die Welt der Individuen, die antike die Welt der Gattungen nennen. In dieser ist das Allgemeine das Besondere, die Gattung das Individuum; darum ist sie, obgleich in ihr das Besondere herrschend ist, doch die Welt der Gattungen. In jener bedeutet das Besondere nur das Allgemeine, und eben darum ist, weil in ihr das Allgemeine herrscht, die moderne Welt die der Individuen, des Zerfallens. Dort ist alles ewig, dauernd, unvergänglich, die Zahl hat gleichsam keine Gewalt, da der allgemeine Begriff der Gattung und des Individuums in eins fällt, hier — in der modernen Welt — ist Wechsel und Wandel das herrschende Gesetz. Alles Endliche vergeht hier, da es nicht an sich selbst ist, sondern nur, um das Unendliche zu bedeuten.

Der allgemeine Weltgeist, der auch an der Natur und dem Weltsystem die Unendlichkeit der Geschichte nur gleichsam concret aufgestellt hat, hat denselben Gegensatz, den der alten und der neuen Zeit, im Planetensystem und der Kometenwelt aufgestellt. Die Alten

sind die Planeten der Kunstwelt, eingeschränkt auf wenige Individuen, die zugleich Gattungen sind und in der freiesten Bewegung doch am wenigsten sich von der Identität entfernen. Auch die Planetenbilder unter sich haben ihre bestimmten Gattungen. Die tiefsten sind die rhythmischen, die entfernteren, wo sich die Masse als Totalität bildet, alles concentrisch, wie die Blätter der Blüthe, in Ringen und Monden sich um den Mittelpunkt stellt, sind die dramatischen. Den Kometen gehört der grenzenlose Raum. Wenn sie erscheinen, so kommen sie unmittelbar aus dem unendlichen Raum, und so sehr sie der Sonne sich nähern, ebenso weit verlieren sie sich wieder von ihr. Sie sind gleichsam bloß allgemeine Wesen, weil sie keine Substanz in sich haben; sie sind nur Luft und Licht, jene aber, die plastischen, symbolischen Gestalten — durchaus herrschende Individuen, keine Beschränkung durch Zahl.

Wir können, dieß vorausgesetzt, behaupten, daß bis zu dem in noch unbestimmbarer Ferne liegenden Punkt, wo der Weltgeist das große Gedicht, auf das er sinnt, selbst vollendet haben, und das Nacheinander der modernen Welt sich in ein *Zumal* verwandelt haben wird, jeder große Dichter berufen sey, von dieser noch im Werden begriffenen (mythologischen) Welt, von der ihm *seine* Zeit nur einen Theil offenbaren kann, — von dieser Welt, sage ich, diesen ihm offenbaren Theil zu einem Ganzen zu bilden und aus dem Stoff derselben sich *seine* Mythologie zu schaffen. So, um dieß an dem Beispiel des größten Individuums der modernen Welt deutlich zu machen, schuf sich *Dante* aus der Barbarei und der noch barbarischeren Gelehrsamkeit seiner Zeit, aus den Gräueln der Geschichte, die er selbst erlebt hatte, wie aus dem Stoff der bestehenden Hierarchie, eine eigne Mythologie und mit dieser sein göttliches Gedicht. Die historischen Personen, welche Dante aufgenommen hat, werden in aller Zeit für mythologische gelten, wie Ugolino. Könnte das Andenken der hierarchischen Verfassung je zu Grunde gehen, man würde es aus dem Bild, das sein Gedicht davon entwirft, wieder herstellen. — Auch *Shakespeare* hat sich seinen eignen mythologischen Kreis geschaffen, nicht allein aus dem

historischen Stoff seiner Nationalgeschichte, sondern auch aus den Sitten seiner Zeit und seines Volkes. Es ist in Shakespeare, der großen Mannichfaltigkeit seiner Werke unerachtet, dennoch Eine Welt; überall schaut man ihn als einen und denselben an, und ist man bis auf die Grundanschauung von ihm durchgedrungen, so findet man sich in jedem seiner Werke gleich wieder auf dem ihm eignen Boden (Falstaff. Lear. Macbeth). — Cervantes hat aus dem Stoff seiner Zeit die Geschichte des Donquixote gebildet, der bis auf diesen Augenblick, ebenso wie Sancho Pansa, das Ansehn einer mythologischen Person hat. Es sind hier ewige Mythen. — Soweit man Goethes Faust aus dem Fragment, das davon vorhanden ist, beurtheilen kann, so ist dieses Gedicht nichts anderes als die innerste, reinste Essenz unseres Zeitalters: Stoff und Form geschaffen aus dem, was die ganze Zeit in sich schloß, und selbst dem, womit sie schwanger war oder noch ist. Daher ist es ein wahrhaft mythologisches Gedicht zu nennen.

Man hat mehrmals in neuerer Zeit den Gedanken gehört, daß es wohl möglich wäre, aus der Physik — natürlich, sofern sie speculative Physik ist — den Stoff einer neuen Mythologie zu nehmen. Hierüber ist Folgendes zu bemerken.

Erstens, nach dem, was ich so eben bewiesen habe, ist das Grundgesetz der modernen Poesie Originalität (in der alten Kunst war dieß keineswegs in dem Sinn der Fall). Jedes wahrhaft schöpferische Individuum hat sich selbst seine Mythologie zu schaffen, und es kann dieß, aus welchem Stoff es nur immer will, geschehen, also vornehmlich auch aus dem einer höheren Physik. Allein diese Mythologie wird doch durchaus erschaffen, nicht etwa bloß nach Anleitung gewisser Ideen der Philosophie entworfen werden dürfen; denn in diesem Fall möchte es unmöglich seyn, ihr ein unabhängiges poetisches Leben zu geben.

Käme es nur überhaupt darauf an, Ideen der Philosophie oder höheren Physik durch mythologische Gestalten zu symbolisiren, so finden sich diese sämmtlich schon in der griechischen Mythologie, so daß ich mich anheischig machen will, die ganze Naturphilosophie in Symbolen

der Mythologie darzustellen. Aber dieß wäre doch wieder nur Gebrauch (wie bei Darwin). Die Forderung einer Mythologie ist ja aber gerade, nicht daß ihre Symbole bloß Ideen bedeuten, sondern daß sie für sich selbst bedeutend, unabhängige Wesen seyen. Vorläufig also hätte man sich nur nach der Welt umzusehen, in der sich diese Wesen unabhängig bewegen könnten. Wäre uns diese durch die Geschichte gegeben, so würden sich jene ohne Zweifel von selbst finden. Man gebe uns nur erst das trojanische Schlachtfeld, worauf die Götter und die Göttinnen selbst mit an dem Kampf theilnehmen können. Also: ehe die Geschichte uns die Mythologie als allgemeingültige Form wiedergibt, wird es immer dabei bleiben, daß das Individuum selbst sich seinen poetischen Kreis schaffen muß; und da das allgemeine Element des Modernen die Originalität ist, wird das Gesetz gelten, daß gerade je origineller, desto universeller; wobei man von der Originalität nur die Particularität unterscheiden muß. Jeder originell behandelte Stoff ist eben dadurch auch universell poetisch. Wer den Stoff der höheren Physik auf diese originelle Weise zu brauchen weiß, dem wird er wahrhaft- und universell-poetisch werden können.

Aber eine andere Beziehung, welche Naturphilosophie auf die moderne Bildung hat, kommt hier in Betracht. Die dem Christenthum eigenthümliche Richtung ist vom Endlichen zum Unendlichen. Es ist gezeigt worden, wie diese Richtung alle symbolische Anschauung aufhebt und das Endliche nur als das Allegorische des Unendlichen begreift. Die in dieser allgemeinen Richtung wieder durchbrechende Tendenz, das Unendliche im Endlichen zu schauen, war ein symbolisches Bestreben, das aber wegen des Mangels an Objektivität, weil die Einheit in das Subjekt zurückfiel, sich nur als Mysticismus äußern konnte. Die Mystiker im Christenthum sind von jeher innerhalb desselben als Verirrte, wenn nicht gar als Abtrünnige, betrachtet worden. Die Kirche verstattete den Mysticismus nur im Handeln (Handlungen), weil er hier zugleich objektiv, universell war, statt daß jener subjektive Mysticismus eine Besonderheit von dem Ganzen, eine wirkliche Häresis war. Natur-

philosophie ist gleichfalls Anschauung des Unendlichen im Endlichen, aber auf eine allgemeingültige und wissenschaftlich objektive Art. Alle speculative Philosophie hat nothwendig dieselbe der Richtung des Christenthums entgegengesetzte Richtung, sofern man nämlich das Christenthum in dieser seiner empirisch-historischen Gestalt nimmt, in welcher es sich als Gegensatz darstellt, und nicht in dieser Entgegensetzung es selbst als Uebergang betrachtet. Das Christenthum ist aber schon jetzt durch den Lauf der Zeit und durch die Wirkungen des Weltgeistes, der sein entferntes Vorhaben nur erst ahnden, aber doch auch nicht verkennen läßt, bloß als Uebergang und bloß als Element und gleichsam die eine Seite der neuen Welt dargestellt, in der sich die Successionen der modernen Zeit endlich als Totalität darstellen werden. Wer den allgemeinen Typus kennt, nach dem alles geordnet ist und geschieht, wird nicht zweifeln, daß dieser integrante Theil der modernen Bildung die andere Einheit ist, welche das Christenthum als Gegensatz von sich ausschloß, und daß diese Einheit, welche ein Schauen des Unendlichen im Endlichen ist, in das Ganze derselben aufgenommen werden müsse, obgleich freilich untergeordnet ihrer besonderen Einheit. Folgendes wird dienen, meine Meinung deutlich zu machen.

Die realistische Mythologie der Griechen schloß die historische Beziehung nicht aus, vielmehr wurde sie erst in der historischen Beziehung — als Epos — wahrhaft zur Mythologie. Ihre Götter waren dem Ursprung nach Naturwesen; diese Naturgötter mußten von ihrem Ursprung sich losreißen und historische Wesen werden, um wahrhaft unabhängige, poetische zu werden. Hier erst werden sie Götter, vorher sind sie Götzen. Das Herrschende der griechischen Mythologie blieb deßwegen doch immer das realistische oder endliche Princip. Das Entgegengesetzte wird in der modernen Bildung der Fall seyn. Sie schaut das Universum nur an als Geschichte, als moralisches Reich; insofern stellt sie sich als Gegensatz dar. Der Polytheismus, der in ihr möglich ist, ist nur durch Begrenzungen in der Zeit, durch historische Begrenzungen möglich, ihre Götter sind Geschichtsgötter. Diese werden nicht wahrhaft Götter, lebendig, unabhängig, poetisch werden

können, ehe sie von der Natur Besitz ergriffen haben, ehe sie Naturgötter sind. Man muß der christlichen Bildung nicht die realistische Mythologie der Griechen aufdringen wollen, man muß vielmehr umgekehrt ihre idealistischen Gottheiten in die Natur pflanzen, wie die Griechen ihre realistischen in die Geschichten. Dieß scheint mir die letzte Bestimmung aller modernen Poesie zu seyn, so daß auch dieser Gegensatz, wie jeder andere, nur in der Nichtabsolutheit besteht, jedes der Entgegengesetzten aber in seiner Absolutheit auch mit dem andern in Harmonie tritt, und ich verhehle meine Ueberzeugung nicht, daß in der Naturphilosophie, wie sie sich aus dem idealistischen Princip gebildet hat, die erste ferne Anlage jener künftigen Symbolik und derjenigen Mythologie gemacht ist, welche nicht ein Einzelner, sondern die ganze Zeit geschaffen haben wird.

Nicht wir wollen der idealistischen Bildung ihre Götter durch die Physik geben. Wir erwarten vielmehr ihre Götter, für die wir, vielleicht noch ehe sie in jener ganz unabhängig von dieser sich gebildet haben, die Symbole schon in Bereitschaft haben.

Dieß war der Sinn meiner Meinung, inwiefern ich behauptete, daß in der höheren speculativen Physik die Möglichkeit einer künftigen Mythologie und Symbolik zu suchen sey.

Uebrigens muß diese Bestimmung allein der Fügung der Zeit überlassen werden; denn noch scheint der Punkt der Geschichte, wo sich ihr Nacheinander in ein Zumal verwandeln wird, unbestimmbar weit entfernt, und was jetzt möglich ist, nur das schon früher Angegebene seyn zu können, nämlich daß jede überwiegende Kraft sich aus jedem Stoff, also auch aus dem der Natur, ihren mythologischen Kreis bilden kann, welches doch wiederum nicht ohne eine Synthese der Geschichte mit der Natur möglich seyn wird. Das Letzte der reine Homeros.

Da die antike Mythologie sich überall auf die Natur bezieht und eine Symbolik der Natur ist, so muß es uns interessiren zu sehen, wie in der modernen Mythologie bei ihrem vollkommenen Gegensatz mit der antiken die Beziehung auf die Natur sich ausdrücken werde. Im Allgemeinen läßt sich dieß schon aus dem Bisherigen bestimmen.

— Absolutes Uebergewicht des Idealen über das Reale, des Geistigen über das Leibliche war Princip des Christenthums. Daher das unmittelbare Eingreifen des Uebersinnlichen in das Sinnliche im Wunder. Dieselbe Oberherrschaft des Geistes über die Natur ist ausgedrückt in der Magie, soferne sie Beschwörung, Bezauberung in sich begriff. Die magische Ansicht der Dinge oder das Begreifen der Naturwirkungen als magischer war nur eine unvollständige Ahndung des höheren und absoluten Vereins aller Dinge, in welchem keins in dem andern etwas unmittelbar, sondern nur durch prästabilirte Harmonie, mittelst der absoluten Identität aller Dinge, setzt oder bewirkt. Magisch heißt eben deßwegen auch jede Wirkung, welche Dinge auf einander bloß durch ihren Begriff, also nicht auf natürliche Art ausüben, z. B. daß Bewegungen oder gewisse Zeichen rein als solche einem Menschen verderblich werden können. In dem Glauben an Magie drückte sich ferner die Ahndung vom Daseyn verschiedener Naturordnungen, des Mechanismus, Chemismus, Organismus aus. Es ist bekannt, wie die erste Bekanntschaft mit chemischen Erscheinungen auf die Geister der neueren Welt gewirkt hat. Ueberhaupt gab das Zurücktreten der Natur als Mysterium der neueren Welt eine allgemeine Richtung auf Geheimnisse der Natur. Die geheimnißvolle Sprache der Gestirne, die sich in ihren verschiedenen Bewegungen und Conjunktionen ausdrückt, bekam unmittelbar historische Beziehung; ihr Lauf, ihr Wechsel, ihre Verbindungen deuteten auf Schicksale der Welt im Ganzen und mittelbar des Einzelnen. Auch hier lag eine richtige Ahndung zu Grunde, daß in der Erde, da sie Universum für sich ist, die Elemente aller Gestirne seyn müssen, und daß die verschiedenen Stellungen und Entfernungen der Gestirne von der Erde besonders auf den zarteren Bildungen der Erde, wie die menschliche, schon bei der ersten Formation einen nothwendigen Einfluß haben. — Es wird in der Naturphilosophie bewiesen, daß den verschiedenen Ordnungen von Metallen, dem Gold oder Silber u. s. w. gleiche Ordnungen am Himmel entsprechen, sowie wir an der Construktion des Erdkörpers für sich nach seinen vier Seiten wirklich ein vollkommenes Bild des ganzen Sonnensystems haben. Das Beseeltseyn

der Gestirne, und daß sie von inwohnenden Seelen in ihren Bahnen geführt werden, war eine Meinung, die sich noch von Plato und Aristoteles her erhalten hatte. Die Erde wurde bis zu Copernicus als Mittelpunkt des Universums angeschaut; darauf ruhte auch jene aristotelische Astronomie, die dem Gedicht des Dante durchweg zu Grunde liegt. Es läßt sich leicht denken, welche Folge für das Christenthum, d. h. für das katholische System, die Copernicanische Theorie haben mußte, und es war gewiß nicht allein wegen des Spruchs bei Josua, daß die römische Kirche dieser reinen Lehre sich so mächtig widersetzte. — Geheimnißvolle Kräfte der Steine und Pflanzen waren im Orient allgemein angenommen. Der Glaube daran kam ebenso wie die Arzneikunst mit den Arabern nach Europa. Ebenso der Gebrauch der Talismane und Amulete, womit man sich im Orient seit den ältesten Zeiten gegen giftige Schlangen und böse Geister verwahrt. Viele der mythologischen Ansichten der Thierwelt waren den Neueren nicht eigenthümlich.

Ich werde nun, was ich von der modernen Mythologie bisher vorgetragen, in einige Sätze zusammenfassen, um dadurch die Uebersicht zu erleichtern. Zuerst haben wir des Zusammenhangs wegen auf einen früheren Satz §. 28 zurückzusehen, welcher das Princip für diese ganze Untersuchung enthält. Er setzte nämlich im Allgemeinen fest, daß die Ideen real und als Götter, die Ideenwelt demnach als eine Welt der Götter angeschaut werden könne. Diese Welt ist der Stoff aller Poesie. Wo er sich bildet, ist die höchste Indifferenz des Absoluten mit dem Besonderen in der realen Welt producirt. Hieran schließt sich nun der folgende Satz an:

§. 43. *Im Stoff der Kunst ist kein Gegensatz denkbar als ein formeller.* Dem Wesen nach ist nämlich jener immer und ewig eins, immer und nothwendig absolute Identität des Allgemeinen und des Besonderen. Wenn also überhaupt ein Gegensatz in Ansehung des Stoffes stattfindet, so ist er bloß formell, und als solcher muß er auch objektiv sich ausdrücken als bloßer Gegensatz in der Zeit.

§. 44. *Der Gegensatz wird sich darin äußern, daß die Einheit des Absoluten und Endlichen (Besonderen) in dem*

Stoff der Kunst von der einen Seite als Werk der Natur, von der andern als Werk der Freiheit erscheint.

Denn da in dem Stoff an und für sich immer und nothwendig Einheit des Unendlichen und Endlichen gesetzt ist, diese aber nur auf die gedoppelte Art möglich ist, daß das Universum im Endlichen oder das Endliche im Universum dargestellt werde, jenes aber die Einheit ist, die der Natur zu Grunde liegt, so wie dieses die, welche der ideellen Welt oder der Welt der Freiheit, so wird auch die Einheit, inwiefern sie als producirend erscheint und nach entgegengesetzten Seiten sich trennt, nach der einen nur als Werk der Natur, nach der andern als das der Freiheit erscheinen können.

Anmerkung. Daß nun dieser Gegensatz eben in der griechischen oder antiken und der modernen Poesie dargestellt ist, davon ist nur der empirische Beweis aus dem Faktum möglich, der auch in dem Vorhergehenden geführt worden ist.

§. 45. Die Einheit wird in dem ersten Fall (der Nothwendigkeit) als Einheit des Universums mit dem Endlichen, in dem andern (der Freiheit) als Einheit des Endlichen mit dem Unendlichen erscheinen.

Dieser Satz ist, wie aus dem Beweis des vorhergehenden erhellt, nur ein anderer Ausdruck des vorhergehenden. Doch ist noch folgender besonderer Beweis davon zu führen: die Entgegengesetzten verhalten sich (nach §. 44) wie Natur und Freiheit; nun ist der Charakter der Natur (nach §. 18) ungetrennte, noch vor der Trennung bestehende Einheit des Unendlichen und Endlichen. Das Endliche ist in ihr herrschend, aber in ihr liegt der Keim des Absoluten. Wo die Einheit getrennt ist, da ist das Endliche als Endliches gesetzt, also ist nur die Richtung vom Endlichen zum Unendlichen, also die Einheit des Endlichen mit dem Unendlichen möglich.

§. 46. Im ersten Fall ist das Endliche als Symbol, im andern als Allegorie des Unendlichen gesetzt. — Folgt aus den Erklärungen, die beim §. 39 gegeben worden sind.

Anmerkung. Auch so auszudrücken: Im ersten Fall ist das

Endliche zugleich das Unendliche selbst, nicht bloß es bedeutend, eben darum etwas für sich, auch unabhängig von seiner Bedeutung. Im andern Falle ist es für sich selbst nichts, nur in der Beziehung aufs Unendliche.

Folgesatz. Der Charakter der Kunst im ersten Fall ist im Ganzen symbolisch, im andern im Ganzen allegorisch. (Daß dieß in der modernen Kunst der Fall sey, ist in der Folge im Einzelnen zu beweisen. Indessen fassen wir hier natürlich den reinen Gegensatz auf, also das Moderne, nicht wie es in seiner Absolutheit seyn kann, sondern wie es sich in seiner Nicht-Absolutheit darstellt, und demnach bisher dargestellt hat, da uns alles überzeugt, daß die bisherige Erscheinung der modernen Poesie noch nicht der vollendete Gegensatz ist, in welchem eben deßwegen die beiden Entgegengesetzten auch wieder eins würden).

§. 47. In der Mythologie der ersten Art wird das Universum angeschaut als Natur, in der andern als Welt der Vorsehung oder als Geschichte — Nothwendige Folge, da die Einheit, welche der andern zu Grunde liegt, = Handeln, Vorsehung im Gegensatz gegen Schicksal: Schicksal = Differenz (Uebergang), Abfall von der Identität der Natur, Vorsehung = Reconstruktion.

Zusatz. Die Entgegensetzung des Endlichen mit dem Universum muß sich in der ersten als Empörung, in der andern als unbedingte Hingabe an das Universum darstellen. Jenes kann als Erhabenheit (Grundcharakter des Antiken), dieses als Schönheit im engern Sinn charakterisirt werden.

§. 48. In der poetischen Welt der ersten Art wird die Gattung sich zum Individuum oder Besondern ausbilden, in der andern das Individuum für sich das Allgemeine auszudrücken streben. — Nothwendige Folge. Denn dort ist das Allgemeine im Besonderen als solchen, hier das Besondere im Allgemeinen als bedeutend das Allgemeine.

§. 49. Die Mythologie der ersten Art wird sich zu einer geschlossenen Götterwelt bilden, für die andere wird das Ganze, worin ihre Ideen objektiv werden, selbst wieder ein unendliches Ganzes seyn. — Nothwendige Folge. Denn

dort ist Begrenzung, Endlichkeit herrschend, hier Unendlichkeit. — Auch: dort Seyn, hier Werden. Die Gestalten der ersten Welt bleibend, ewig, die Naturwesen einer höheren Ordnung, hier vorübergehende Erscheinungen.

§. 50. Dort wird Polytheismus durch Naturbegrenzung (von dem hergenommen, was in den Raum fällt), hier nur durch Begrenzung in der Zeit möglich seyn.

Folgt von selbst. Alle Anschauung Gottes nur in der Geschichte.

Anmerkung. Inwiefern das Unendliche hier in das Endliche kommt, so wird es nur seyn, um dieses an sich (selbst) und durch sein Beispiel zu vernichten, und so die Grenze der zwei Welten zu machen. Daher nothwendig die Idee der späteren Welt: Menschwerdung und Tod Gottes.

§. 51. In der ersten Art der Mythologie ist die Natur das Offenbare, die ideelle Welt ist das Geheime, in der andern wird die ideelle Welt offenbar, und die Natur tritt ins Mysterium zurück. — Folgt von selbst.

§. 52. Dort ist die Religion auf die Mythologie, hier vielmehr die Mythologie auf die Religion gegründet. — Denn Religion: Poesie wieder = subjektiv: objektiv. Das Endliche wird im Unendlichen angeschaut durch Religion, wodurch mir erst auch das Endliche zum Reflex des Unendlichen wird, das Unendliche im Endlichen dagegen symbolisch, und insofern mythologisch.

Erläuterung. Die griechische Mythologie war nicht als solche Religion; sie ist an sich nur als Poesie zu begreifen; Religion wurde sie erst in dem Verhältniß, welches sich der Mensch nun selbst zu den Göttern (dem Unendlichen) gab in religiösen Handlungen u. s. w. Im Christenthum ist dieses Verhältniß das erste, und jede mögliche Symbolik des Unendlichen, alle Mythologie also auch, davon abhängig gemacht.

Zusatz 1. Die Religion selbst mußte dort mehr als Naturreligion, hier konnte sie nur als geoffenbarte erscheinen. — Folgt aus §. 47 und 48.

Zusatz 2. Unmittelbar aus einer solchen Religion konnte Mythologie entspringen, weil jene auf Tradition gegründet war.

Zusatz 3. Die Ideen dieser Religion an und für sich selbst konnten nicht mythologisch seyn. Denn sie sind durchaus unsinnlich. Beweis an der Dreieinigkeit, den Engeln u. s. w.

Zusatz 4. Nur in der Historie konnte eine solche Religion mythologischer Stoff werden. Denn nur darin erlangen sie (die Ideen) eine Unabhängigkeit von ihrer Bedeutung.

§. 53. Wie dort die Ideen vorzügsweise nur in dem Seyn, so konnten sie hier nur in dem Handeln objektiv werden. — Denn jede Idee ist = Einheit des Unendlichen und Endlichen, diese hier aber nur durch Handlung, wie dort durch das Entgegengesetzte, also durch Seyn.

§. 54. Die Grundanschauung aller Symbolik der letzten Art war nothwendig die Kirche. Denn in der Mythologie der andern Art wird das Universum oder Gott angeschaut in der Geschichte (vergl. §. 47). Nun ist aber der Typus oder die Form der Geschichte Getrenntheit im Einzelnen und Einheit im Ganzen (etwas, das hier als in der Philosophie zu Beweisendes vorausgesetzt wird), also konnte in jener Art der Symbolik Gott überhaupt nur objektiv werden als das vereinende Princip der Einheit im Ganzen und der Getrenntheit im Einzelnen. Dieß aber konnte nur in der Kirche geschehen (wo auch unmittelbare Anschauung Gottes), denn in der objektiven Welt war keine andere Synthese dieser Art (z. B. in der Staatsverfassung, in der Geschichte selbst könnte diese Synthese wieder nur im Ganzen objektiv werden, d. h. in der unendlichen Zeit, aber nicht gegenwärtig).

Zusatz. Die Kirche ist als ein Kunstwerk zu betrachten.

§. 55. Die äußere Handlung, in welcher die Einheit des Unendlichen und Endlichen ausgedrückt wird, ist symbolisch. — Denn sie ist Darstellung der Einheit des Unendlichen und Endlichen im Endlichen oder Besonderen.

§. 56. Dieselbe Handlung, insofern sie bloß innerlich

ist, ist mystisch. — Dieß der Begriff, den wir von mystisch festsetzen, und der also als Erklärung keines Beweises bedarf.

Zusatz 1. Mysticismus also = subjektiver Symbolik.

Zusatz 2. Mysticismus an und für sich selbst ist unpoetisch — denn er ist der entgegengesetzte Pol der Poesie, welche die Einheit des Unendlichen und Endlichen im Endlichen. — Es versteht sich, daß von Mysticismus an und für sich die Rede ist, nicht, inwiefern er selbst wieder objektiv werden kann, z. B. in sittlicher Gesinnung u. s. w.

§. 57. Das Gesetz der ersten Art der Kunst ist Unwandelbarkeit in sich selbst, das der andern Fortschritt im Wechsel. — Folgt schon aus der Entgegensetzung beider als Natur und Freiheit.

§. 58. Dort ist das Exemplarische oder die Urbildlichkeit, hier die Originalität herrschend. — Denn dort erscheint das Allgemeine als Besonderes, die Gattung als Individuum, hier dagegen soll das Individuum als Gattung, das Besondere als Allgemeines erscheinen. — Dort ist der Ausgangspunkt identisch (ὅμηρος), Einer, nämlich das Allgemeine selbst, hier aber ist der Ausgangspunkt immer und nothwendig ein verschiedener, weil er im Besonderen liegt.

Der Unterschied der Originalität von der Besonderheit besteht darin, daß jene vom Besonderen sich zum Allgemeinen, Universellen bildet [1].

§. 59. Die andere Art der Kunst ist nur als Uebergang oder als in der Nichtabsolutheit im Gegensatz mit der ersten. — Denn die vollkommene Einbildung des Endlichen ins Unendliche wird auch die des Universums ins Endliche wieder mit sich führen.

Zusatz. In diesem Uebergang, wo die Originalität das Herrschende ist, ist es nothwendig, daß das Individuum sich selbst aus der Besonderheit den universellen Stoff schaffe.

§. 60. Die Forderung der Absolutheit in Ansehung

[1] Man vergl. den Aufsatz: Ueber das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt u. s. w. Krit. Journal I, 1, S. XI. (oben S. 8). D. H.

der letzten Art der Mythologie wäre die der Verwandlung des Nacheinander ihrer göttlichen Erscheinung in ein Zumal (erklärt sich aus §. 50).

Zusatz. Dieß ist nur durch Integration mittelst der entgegengesetzten Einheit möglich. In der Natur ist zumal, was in der Geschichte nacheinander. — Absolute Identität der Natur und der Geschichte.

§. 61. Wie in der Mythologie der ersten Art die Naturgötter sich zu Geschichtsgöttern bildeten, so müssen in der andern Art die Götter aus der Geschichte in die Natur, und also aus Geschichtsgöttern zu Naturgöttern sich bilden. Denn nur dann Absolutheit nach §. 60.

Zusatz. Insofern diese erste wechselseitige Durchdringung der beiden Einheiten — der Natur mit der Geschichte und der Geschichte mit der Natur — in dem Epos geschieht, insofern wird das Epos, der Homeros (nach dem wörtlichen Sinn der Einigende, die Identität), welcher dort das Erste ist, hier das Letzte seyn und die ganze Bestimmung der neuen Kunst erfüllen.

Dritter Abschnitt.

Construktion des Besonderen oder der Form der Kunst.

Mit der vollendeten Construktion des Stoffs der Kunst, welcher in der Mythologie liegt, tritt für uns ein neuer Gegensatz ein. Wir begannen von der Construktion der Kunst als realer Darstellung des Absoluten. Diese konnte nicht real seyn, ohne jenes durch einzelne endliche Dinge darzustellen. Wir machten die Synthesis des Absoluten mit der Begrenzung; es entstand uns daraus die Ideenwelt der Kunst, aber auch diese ist in Bezug auf die Darstellung selbst wieder nur Stoff oder Allgemeines, dem die Form oder das Besondere entgegensteht.

Wie geht jener allgemeine Stoff über in die besondere Form und wird Materie des besonderen Kunstwerks?

Es läßt sich aus dem zu Anfang aufgestellten Princip zum voraus einsehen, daß es auch hier darauf ankommen wird, die beiden Entgegengesetzten absolut zu syntheſiren, Stoff und Form durch eine neue Synthese in Indifferenz darzustellen. Hierauf beziehen sich die folgenden Sätze, mit denen wir zur Construktion des Kunstwerks als solches fortgehen.

§. 62. Das unmittelbar Hervorbringende des Kunstwerks oder des einzelnen wirklichen Dings, durch welches in der idealen Welt das Absolute real-objektiv wird, ist

der ewige Begriff oder die Idee des Menschen in Gott, der mit der Seele selbst eins und mit ihr verbunden ist.

Beweis. Dieser ist aus §. 23 zu führen, nach welchem die formale oder absolute Ursache aller Kunst Gott ist. Nun producirt aber Gott unmittelbar und aus sich selbst nur die Ideen der Dinge, wirkliche und besondere Dinge aber nur mittelbar in der reflektirten Welt. Inwiefern also das Princip der göttlichen Ineinsbildung, d. h. Gott selbst, durch besondere Dinge objektiv wird, insofern ist nicht Gott unmittelbar und an sich selbst betrachtet, sondern nur Gott als das Wesen eines Besonderen und in der Beziehung auf ein Besonderes das, was die besonderen Dinge producirt. Nun bezieht sich aber Gott auf das Besondere nur durch das, worin es mit seinem Allgemeinen eins ist, d. h. durch seine Idee oder seinen ewigen Begriff. Diese Idee aber ist in dem vorliegenden Fall die des Absoluten selbst. Diese aber bekommt die unmittelbare Beziehung auf ein Besonderes oder wird objektiv producirt nur in dem Organismus und der Vernunft, beide als eins gedacht (denn nur jener ist das reale, diese das ideale Abbild des Absoluten in der realen oder geschaffenen Welt, nach den §§. 17 und 18). Die Indifferenz des Organismus und der Vernunft aber oder das Eine, in welchem auf gleiche Weise real und ideal das Absolute objektiv wird, ist der Mensch. Es ist also Gott, inwiefern er sich durch eine Idee oder einen ewigen Begriff auf den Menschen bezieht, d. h. es ist der ewige Begriff des Menschen selbst, der in Gott ist, wodurch das Kunstwerk hervorgebracht wird. Die Idee des Menschen ist aber nichts anderes als das Wesen oder das An-sich des Menschen selbst, welches in der Seele und dem Leib objektiv wird, und demnach der Seele unmittelbar vereinigt ist.

Erläuterung. Alle Dinge sind in Gott nur durch ihre Idee, und diese Idee wird objektiv da, wo auch im Reflex die Einheit des Unendlichen im Endlichen in der Form producirt wird. Da nun dieß im Menschen der Fall ist, indem hier das Endliche, der Leib, wie die Seele die ganze Einheit ist, so wird hier die Idee als Idee objektiv, und da es ihr Wesen ist zu produciren, überhaupt produktiv.

§. 63. Dieser ewige Begriff des Menschen in Gott als der unmittelbaren Ursache seiner Produktionen ist das, was man Genie, gleichsam den Genius, das inwohnende Göttliche des Menschen, nennt. Es ist so zu sagen ein Stück aus der Absolutheit Gottes. Jeder Künstler kann daher auch nur so viel produciren, als mit dem ewigen Begriff seines eignen Wesens in Gott verbunden ist. Je mehr nun in diesem für sich schon das Universum angeschaut wird, je organischer er ist, je mehr er die Endlichkeit der Unendlichkeit verknüpft, desto produktiver.

Erläuterungen. 1) Gott producirt aus sich nichts, als worin wieder sein ganzes Wesen ausgedrückt ist, nichts also, das nicht wieder producirte, wieder Universum wäre. So verhält es sich in dem An sich. Daß nun aber das Produciren Gottes, d. h. die Idee als Idee, auch in der erscheinenden Welt hervortrete, dieß hängt von Bedingungen ab, die in dieser liegen, und die uns insofern als zufällig erscheinen, obgleich, von einem höheren Gesichtspunkt aus betrachtet, auch die Erscheinung des Genies immer wieder eine nothwendige ist.

2) Das Produciren Gottes ist ein ewiger, d. h. überhaupt kein Verhältniß zur Zeit habender Akt der Selbstaffirmation, worin eine reale und ideale Seite. In jener gebiert er seine Unendlichkeit in die Endlichkeit und ist Natur, in dieser nimmt er die Endlichkeit wieder zurück in seine Unendlichkeit. Aber eben dieß wird auch in der Idee des Genies gedacht, daß es nämlich von der einen Seite ebenso als natürliches wie von der andern als ideelles Princip gedacht wird. Es ist demnach die ganze absolute Idee, angeschaut in der Erscheinung oder Beziehung auf Besonderes. Es ist ein und dasselbe Verhältniß, durch welches in dem ursprünglichen Erkenntnißakt die Welt an sich, und durch welches in dem Akt des Genies die Kunstwelt, als dieselbe Welt an sich nur in der Erscheinung producirt wird. (Das Genie unterscheidet sich von allem, was bloß Talent, dadurch, daß dieses eine bloß empirische Nothwendigkeit, die selbst wieder Zufälligkeit, hat, jenes absolute Nothwendigkeit. Jedes wahre Kunstwerk ist ein absolut nothwendiges;

ein solches, das gleicherweise seyn und nicht seyn konnte, verdient diesen Namen nicht [1]).

§. 64. Erklärung. Die reale Seite des Genies oder diejenige Einheit, welche Einbildung des Unendlichen ins Endliche ist, kann im engern Sinn die **Poesie**, die ideale Seite oder diejenige Einheit, welche Einbildung des Endlichen ins Unendliche ist, kann die **Kunst** in der Kunst heißen.

Erläuterung. Unter Poesie im engern Sinne wird, wenn wir uns auch bloß an die Sprachbedeutung halten, das unmittelbare Hervorbringen oder Schaffen eines Realen verstanden, die Invention an und für sich selbst. Alles unmittelbare Hervorbringen oder Schaffen ist aber immer und nothwendig Darstellung eines Unendlichen, eines Begriffs in einem Endlichen oder Realen. Die Idee der Kunst beziehen wir alle mehr auf die entgegengesetzte Einheit, die der Einbildung des Besonderen ins Allgemeine. In der Invention expandirt oder ergießt sich das Genie in das Besondere; in der Form nimmt es das Besondere zurück in das Unendliche. — Nur in der vollendeten Einbildung des Unendlichen in das Endliche wird dieses etwas für sich Bestehendes, ein Wesen an sich selbst, das nicht bloß ein anderes bedeutet. So gibt das Absolute den Ideen der Dinge, die in ihm sind, ein unabhängiges Leben, indem es sie in die Endlichkeit auf ewige Weise einbildet; dadurch bekommen sie ein Leben in sich selbst, und nur sofern in sich absolut, sind sie im Absoluten. Poesie und Kunst also sind wie die zwei Einheiten: Poesie das, wodurch ein Ding Leben und Realität in sich selbst hat, Kunst das, wodurch es in dem Hervorbringenden ist.

§. 65. Erklärung. Die erste der beiden Einheiten, die, welche Einbildung des Unendlichen ins Endliche, drückt sich an dem Kunstwerk vorzugsweise als **Erhabenheit**, die andere, welche Einbildung des Endlichen ins Unendliche, als **Schönheit** aus.

[1] Vergl. die Aeußerung in der Einleitung in die Philosophie der Mythologie, (2. Abth., 1. Bd.) S. 242. D. H.

Wir können dieß nicht anders beweisen, als indem wir zeigen, daß das, was nach allgemeiner Uebereinstimmung zum Erhabenen und Schönen gefordert wird, nichts anderes sey, als was durch unsere Erklärung ausgedrückt ist. — Die Meinung ist eigentlich diese: wo die Aufnahme des Unendlichen ins Endliche als solche, das Unendliche also im Endlichen unterschieden wird, urtheilen wir, daß der Gegenstand, worin dieß der Fall ist, erhaben sey. Alle Erhabenheit ist entweder Natur oder Gesinnung (wir werden durch die weitere Betrachtung finden, daß das Wesen, die Substanz des Erhabenen, immer eine und dieselbe ist, und daß nur die Form wechselt). Das Erhabene der Natur findet wieder auf doppelte Weise statt: „da, wo uns ein sinnlicher Gegenstand dargeboten wird, der für unsere Fassungskraft zu hoch und in der Beziehung auf selbige unermeßlich ist, oder da, wo unserer Kraft, sofern wir lebendige Wesen sind, sich eine Macht der Natur entgegenstellt, gegen welche jene in nichts verschwindet". — Beispiele des ersten Falls sind z. B. ungeheure Gebirgs- und Felsenmassen, deren Gipfel das Auge nicht erreicht, der weite, nur vom Himmel umwölbte Ocean, das Weltgebäude in seiner Unermeßlichkeit, für welche jeder mögliche Maßstab des Menschen unzureichend befunden wird. Die gemeine Betrachtung dieses Unermeßlichen der Natur ist, es als das Unendliche selbst anzusehen; mit dieser Ansicht ist durchaus kein Gefühl der Erhabenheit, vielmehr der Niederschlagung verbunden. In der Größe als solcher ist gar nichts Unendliches, bloß in ihr als Widerschein *wahrer* Unendlichkeit. Die Anschauung des Erhabenen tritt dann ein, wenn die sinnliche Anschauung für die Größe des sinnlichen Gegenstandes unangemessen gefunden wird, und nun das wahre Unendliche hervertritt, für welches jenes bloß sinnliche Unendliche zum Symbol wird. Das Erhabene ist insofern eine Unterjochung des Endlichen, welches Unendlichkeit *lügt*, durch das wahre Unendliche. Es kann keine vollkommenere Anschauung des Unendlichen geben, als wo das Symbol, in welchem es angeschaut wird, in seiner Endlichkeit die Unendlichkeit heuchelt. „Den bloß sinnlichen Beschauer kann (um mich hier

Schillers Worte [1] zu bedienen) die Unermeßlichkeit der Natur nur an die Schranken seiner Fassungskraft, ebenso wie die furchtbare und mit unmeßbaren Kräften verderbende Natur einzig an seine Ohnmacht erinnern. In der bloß sinnlichen Anschauung würde er sich nun entweder mit Kleinmuth oder Entsetzen von diesem großen Bild der Natur abwenden. Aber nicht so bald erhebt er sich zur absoluten Contemplation, kaum steigt ihm das Unendliche einer höheren Anschauung herab in die Fluth dieser Erscheinungen und verbindet sich mit dem Ungeheuren der sinnlichen Anschauung als seiner bloßen Hülle, so fangen die wilden Naturmassen um ihn her an eine ganz andere Anschauung für ihn zu werden, indem ihm das relativ Große außer ihm nur der Spiegel ist, worin er das absolut Große, das Unendliche an und für sich selbst erblickt. Absichtlich bietet er nun das Vermögen, das an sich Unendliche anzuschauen, auf, um das sinnlich-Unendliche ihm als bloße Form zu unterwerfen, und in diesem Unterliegen des sinnlich-Großen die Ueberlegenheit seiner Ideen über das Höchste, was die Natur aufbieten oder darstellen kann, desto unmittelbarer zu empfinden.

Diese Anschauung des Erhabenen ist ihrer Verwandtschaft mit dem Ideellen und Sittlichen unerachtet eine ästhetische Anschauung, um hier einmal dieses Wort zu gebrauchen. Das Unendliche ist das Herrschende, aber es herrscht doch nur, inwiefern es in dem sinnlich-Unendlichen, das insofern wieder ein Endliches ist, angeschaut wird.

Dieses Anschauen des wahrhaft Unendlichen in dem Unendlichen der Natur ist die Poesie, welche der Mensch allgemein üben kann; denn es ist der Anschauende selbst, dem das relativ Große der Natur zum Erhabenen wird, indem er es zum Symbol des absolut Großen macht.

Die moralische und intellektuelle Schlaffheit, die Weichlichkeit wie die Feigheit der Gesinnung wendet sich von diesen großen Anblicken ab, welche ihr ein furchtbares Bild ihrer eignen Nichtigkeit und

[1] Ueber das Erhabene (Taschenausgabe 1847, Bd. 12, S. 292). D. H.

Verächtlichkeit vorhalten. Das Erhabene der Natur wie das der Tragödie und der Kunst überhaupt reiniget die Seele, indem es sie von dem bloßen Leiden befreit.

Wie der tapfere Mann in dem Moment, wo alle Kräfte der Natur und des Verhängnisses auf ihn zugleich feindlich eindringen, in dem Moment selbst des höchsten Leidens zur höchsten Befreiung und zu einer überirdischen Lust übergeht, die alle Schranken des Leidens abgelegt hat, so geht dem, der das Antlitz der furchtbaren und zerstörenden Natur erträgt, das höchste Aufgebot ihrer verderbenden Kräfte selbst, die absolute Anschauung auf, welche der Sonne gleicht, die aus den Gewitterwolken bricht.

Schwerlich möchte es in einem Zeitalter der Kleinlichkeit der Gesinnungen und Verkrüppelung des Sinns ein allgemeineres Mittel geben, sich selbst davor zu bewahren und immer davon zu reinigen, als diesen Verkehr mit der großen Natur, schwerlich auch eine reichere Quelle großer Gedanken und des heldenmüthigen Entschlusses als die immer erneuerte Lust in der Anschauung des sinnlich-Furchtbaren und -Großen.

Wir haben in dem Bisherigen das Erhabene der beiden Arten betrachtet, jenes, in welchem die Natur durch ihre Größe für das Fassungsvermögen, und jenes, in welchem sie durch ihre Macht für unsere physische Kraft absolut groß und unendlich, in Beziehung auf das wahrhaft Unendliche aber selbst wieder nur relativ groß, relativ unendlich ist. Wir haben nun noch genauer als bisher die Form der Anschauung des Erhabenen zu bestimmen.

Die Form ist, wie immer, so auch hier das Endliche, nur ist die Bestimmung hinzugefügt worden, daß es hier als relativ unendlich, und in der Beziehung auf sinnliche Anschauung als absolut groß erscheinen müsse. Es ist aber eben dadurch von dem Endlichen die Form negirt, und wir begreifen hierdurch, wie es eben das Formlose ist, welches für uns am unmittelbarsten erhaben, d. h. Symbol des Unendlichen als solchen wird.

Die Form, welche als Form unterschieden wird, setzt das Endliche eben dadurch als ein Besonderes, das Endliche, welches das Unendliche

aufnehmen soll, muß aber diesem als Symbol adäquat seyn, welches nun auf doppelte Weise geschehen kann, entweder wenn es absolut formlos oder absolut geformt ist, denn beides ist selbst wieder eins und dasselbe. Die absolute Formlosigkeit ist eben die höchste, die absolute Form, wo sich das Unendliche in ein Endliches faßt, ohne von seinen Schranken berührt zu werden. Eben darum aber hat auch die wirklich absolute Form, in der alles Beschränkende aufgehoben ist, wie in den Götterbildungen des Jupiter, der Juno u. s. w. für uns wieder dieselbe Wirkung wie die absolute Formlosigkeit.

Die Natur ist allerdings nicht nur in ihrer unserer Fassungskraft unerreichbaren Größe oder in ihrer unserer physischen Gewalt unbesiegbaren Macht erhaben, sie ist es auch allgemein in dem Chaos oder, wie Schiller sich auch ausdrückt [1], in der Verwirrung ihrer Erscheinungen überhaupt.

Das Chaos ist die Grundanschauung des Erhabenen, denn wir fassen selbst die Masse, die für die sinnliche Anschauung zu groß, wie die Summe blinder Kräfte, die für unsere physische Macht zu gewaltig ist, in der Anschauung nur als Chaos auf, und nur insofern wird es uns zum Symbol des Unendlichen.

Die Grundanschauung des Chaos selbst liegt in der Anschauung des Absoluten. Das innere Wesen des Absoluten, worin alles als eins und eins als alles liegt, ist das ursprüngliche Chaos selbst; aber eben auch hier begegnen wir jener Identität der absoluten Form mit der Formlosigkeit; denn jenes Chaos im Absoluten ist nicht bloße Negation der Form, sondern Formlosigkeit in der höchsten und absoluten Form, sowie umgekehrt höchste und absolute Form in der Formlosigkeit: absolute Form, weil in jede Form alle und in alle jede gebildet ist, Formlosigkeit, weil eben in dieser Einheit aller Formen keine als besondere unterschieden wird [2].

[1] a. a. O. S. 293. D. H.

[2] Man vergl. zu dem Gedanken: Formlosigkeit = absolute (höchste) Form die Einleitung zum Kritischen Journal (Ueber das Wesen der philos. Kritik überhaupt u. s. w.) S. IX. (oben S. 7). D. H.

Durch die Anschauung des Chaos, möchte ich sagen, geht der Verstand zu aller Erkenntniß des Absoluten, es sey in der Kunst oder in der Wissenschaft, über. Das gemeine Wissen, wenn es, nach vergeblichem Bestreben das Chaos von Erscheinungen in der Natur und der Geschichte mit dem Verstand auszuschöpfen, zu dem Entschluß übergeht, „das Unbegreifliche selbst, wie Schiller sagt [1], zum Standpunkt der Beurtheilung", d. h. zum Princip zu machen, scheint hier mit dem ersten Schritt zur Philosophie oder wenigstens zur ästhetischen Anschauung der Welt. Erst in dieser Ungebundenheit, die dem gemeinen Verstand als Gesetzlosigkeit erscheint, erst in dieser Selbständigkeit und Freiheit von Bedingungen, in welcher sich selbst jede Naturerscheinung für ihn hält, da er niemals eine vollkommen aus der andern begreifen kann und nothgedrungen jeder ihre Absolutheit zugestehen muß — erst in dieser Unabhängigkeit jeder einzelnen Erscheinung, die dem nur auf Bedingungen gehenden Verstand ein Ende macht, kann er die Welt als das wahre Sinnbild der Vernunft, in der alles unbedingt, und des Absoluten, in dem alles frei und ungezwungen ist, erkennen.

Von dieser Seite stellt sich nun auch die Erhabenheit der Gesinnung dar, vorzüglich inwiefern derjenige, in welchem sie sich zeigt, zugleich als Symbol der ganzen Geschichte dienen kann. Die selbige Welt, welche noch als Natur sich in Schranken von Gesetzen hält, die nur weit genug gezogen sind, um innerhalb derselben noch einen Schein der Gesetzlosigkeit zu behalten, scheint als Geschichte alle Gesetzmäßigkeit abgelegt zu haben. Das Reale rächt sich hier, und kehrt mit seiner ganzen strengen Nothwendigkeit zurück, um hier vielmehr alle Gesetze, welche das Freie sich selbst gibt, zu zerstören und sich ihm gegenüber frei zu zeigen. Die Gesetze und Absichten der Menschen sind hier kein Gesetz für die Natur, sie „tritt, um mich wieder einer Stelle von Schiller [2] zu bedienen, die Schöpfungen der Weisheit und des Zufalls mit gleicher Achtlosigkeit in den Staub, und reißt das Wichtige wie das Geringe, das Edle wie das Gemeine in Einem Untergang mit sich fort. Die

[1] a. a. O. S. 296. D. H.
[2] ebendaselbst. D. H.

vollkommensten Werke und ihre eignen mühsamsten Erwerbungen verdirbt und verschwendet sie in dem Augenblick, und bildet dagegen an einem Werke der Thorheit Jahrhunderte lang fort. Dieser Abfall der Natur im Großen von der Regel des Verstandes ist es, (setzt Schiller hinzu) was die absolute Unmöglichkeit unmittelbar sichtbar macht, die Natur selbst wieder durch Naturgesetze zu erklären, die bloß in ihr aber nicht von ihr gelten. Die einfache Betrachtung hievon führt das Gemüth schon unwiderstehlich hinaus über die Welt der Erscheinungen in die Ideenwelt, aus dem Bedingten ins Unbedingte". Der Held der Tragödie, der alle Härten und Tücken des Schicksals zusammengehäuft auf sich dennoch ruhig erträgt, repräsentirt eben deßwegen jenes An sich, jenes Unbedingte und Absolute selbst wieder in seiner Person, sicher seines Plans, den keine Zeit ausführt, aber auch keine vernichtet, blickt er auf den Strom des Weltlaufs ruhig herab. Das Unglück, welches die tragische Person *sinnlich* niederwirft und vernichtet, ist ein ebenso nothwendiges Element der sittlich-erhabenen als der Streit der Naturkräfte und die Uebermacht der Natur über die bloß sinnliche Fassungskraft für das *physisch*-Erhabene. Nur im Unglück wird die Tugend, nur in der Gefahr die Tapferkeit erprobt; der Tapfere im Kampf mit dem ersten, worin er weder physisch siegt, noch moralisch unterliegt, ist nur Symbol des Unendlichen, dessen, was *über alles Leiden* ist. Nur in dem Maximum des Leidens kann das Princip offenbar werden, in dem *kein* Leiden ist, wie alles überall nur in seinem Entgegengesetzten objektiv wird. Das wahre tragisch Erhabene ruht eben deßwegen auf den zwei Bedingungen, daß die moralische Person den Naturkräften unterliegt und zugleich durch die *Gesinnung* siegt; es ist wesentlich, daß der Held nur durch das siege, was nicht Naturwirkung oder Glück seyn kann, also nur durch die Gesinnung, wie bei Sophokles immer, nicht daß etwas Anderes, Fremdartiges, wie oft schon bei Euripides, das Herbe seines Schicksals vermeintlich wieder lindere. Die *falsche* Schonung, welche dem schlaffen Geschmack huldigt, der den ernsten Anblick der Nothwendigkeit nicht erträgt, ist selbst nicht nur an sich verächtlich, sondern verfehlt auch die eigentliche Kunstwirkung, die sie beabsichtigt.

Es ist jetzt hinlänglich erläutert, inwiefern das Erhabene Einbildung des Unendlichen im Endlichen, nur daß das Endliche immer selbst als ein relativ Unendliches erscheine (denn nur in diesem Fall wird das wahrhaft Unendliche als solches unterschieden) als relativ Unendliches, es sey nun für die Auffassung, oder für die physische Macht, oder für das Gemüth, wie in der Tragödie, wo es durch das Unendliche der moralischen Gesinnung besiegt wird.

Ich will hier nur noch in Bezug auf das Erhabene Eine Bemerkung machen, die aus unserer bisherigen Darstellung folgt, nämlich, daß nur in der Kunst das Objekt selbst erhaben ist, da es die Natur nicht an sich ist, weil hier die Gesinnung oder das Princip, durch welches das Endliche zum Symbol des Unendlichen herabgesetzt wird, doch nur in das Subjekt fällt.

Im Erhabenen, sagten wir, werde das sinnlich Unendliche durch das wahre Unendliche bezwungen. Im Schönen darf das Endliche sich wieder zeigen, indem es im Schönen nicht anders als selbst schon eingebildet dem Unendlichen erscheint. Dort (im Erhabenen) zeigt sich das Endliche noch gleichsam in der Empörung gegen das Unendliche, obgleich es in diesem Verhältniß selbst zum Symbol von ihm wird. Hier (im Schönen) ist es ihm ursprünglich versöhnt. Daß dieß das Verhältniß des Schönen zum Erhabenen seyn müsse, inwiefern beide einander entgegengesetzt werden, geht übrigens durch den Gegensatz aus dem hervor, was von dem Erhabenen bewiesen worden ist. Allein eben daraus das Folgende.

§. 66. Das Erhabene in seiner Absolutheit begreift das Schöne, wie das Schöne in seiner Absolutheit das Erhabene begreift.

Dieß ist allgemein schon daraus einzusehen, daß das Verhältniß beider wie das der beiden Einheiten ist, von denen aber jede gleichfalls in ihrer Absolutheit selbst die andere begreift. Das Erhabene, inwiefern es nicht schön, wird aus diesem Grunde auch nicht erhaben, sondern nur ungeheuer oder abenteuerlich seyn. Ebenso muß die absolute Schönheit mehr oder weniger immer zugleich auch die furchtbare

Schönheit seyn. Da übrigens Schönheit immer und nothwendig Begrenzung fordert, so wird die Begrenzungslosigkeit selbst zur Form wie in der Bildung des Jupiter, wo keine als die nothwendige Begrenzung ist, nur damit überhaupt ein Bild sey, denn übrigens ist alle andere Begrenzung aufgehoben, z. B. weder jung noch alt. Ebenso ist Juno nur so viel begrenzt, als nöthig ist weibliche Gestalt zu seyn. Je geringer die Begrenzung, innerhalb welcher ein Bild als Schönheit ist, desto mehr neigt es gegen das Erhabene hin, ohne doch aufzuhören Schönheit zu seyn. Apollos Schönheit hat mehr Begrenzung als Jupiters — er ist jugendlich-schön: Bei ihm ist die Begrenzung nicht bloß wie bei Jupiter so weit, daß nur überhaupt das Unendliche im Endlichen erscheint, das Endliche gilt auch schon für sich wieder als eingebildet dem Unendlichen. Näher liegt das Beispiel der männlichen und weiblichen Schönheit; dort zeigt auch die Natur nur das Nothwendige von Begrenzung, hier ist sie freigebig mit derselben.

Hieraus folgt, daß zwischen Erhabenheit und Schönheit kein qualitativer und wesentlicher, sondern nur ein quantitativer Gegensatz. Das Mehr oder Weniger von Schönheit oder von Erhabenheit gehört (dient) selbst wieder zur Begrenzung: Juno = erhabene Schönheit, Minerva = schöne Erhabenheit. Je mehr aber die Begrenzung das Unendliche verföhnt, desto reiner schön.

Indeß weil eben wegen der Indifferenz des Erhabenen und Schönen die Bestimmung auch wieder relativ wird, so daß dasselbe, was in einer Beziehung als Erhabenheit begriffen wird, z. B. das Bild der Juno, in einer andern Beziehung wieder als Schönheit im Gegensatz gegen Erhabenheit erscheinen kann (wie Juno im Vergleich mit Jupiter), so erhellt, daß überhaupt und in keiner Sphäre etwas schön genannt werden kann, das in anderer Beziehung nicht auch erhaben wäre, daß aber eben deßwegen in jedem, das nur überhaupt für sich absolut ist, beides unauflöslich voneinander durchdrungen erscheine, wie z. B. Juno, nicht verglichen, sondern für sich betrachtet, oder um aus einer andern Sphäre Beispiele zu nehmen, Sophokles im Vergleich mit Aeschylos als schön, für sich aber und absolut betrachtet, als

eine ganz unauflösliche Vereinigung des Schönen und Erhabenen erscheine.

Wollte man sich in Ansehung des Erhabenen etwa auf die bloße Vorstellung der Unbegrenztheit und Formlosigkeit berufen, welche damit in der Regel verbunden wird, so ist diese, wie bereits gezeigt, allerdings eine nothwendige Bedingung des Erhabenen, aber nicht so, daß sie nicht selbst wieder innerhalb streng begrenzter Formen möglich wäre, sondern so vielmehr, daß eben die höchste Form (wo die Form in der Form nicht mehr erkannt wird) zur Formlosigkeit, wie in andern Fällen die Formlosigkeit selbst zur Form wird. Jenes, wie gesagt, in der Bildung des Jupiter und in dem Kopf der sogenannten Juno Ludovisi, wo das Erhabene so mit dem Schönen durchdrungen ist, daß es nicht geschieden werden kann. Winkelmann nimmt eine hohe Grazie an, und die Alten selbst haben die furchtbaren Grazien des Aeschylos gepriesen.

Im Kunstwerk selbst als Objektivem verhalten sich Erhabenheit und Schönheit wie im Subjektiven Poesie und Kunst. Aber auch in der Poesie für sich, sowie der Kunst für sich, ist wieder derselbe Gegensatz möglich, dort als naiv und sentimental, hier als Styl und Manier. Daher:

§. 67. Derselbe Gegensatz der beiden Einheiten drückt sich in der Poesie für sich betrachtet durch den Gegensatz des Naiven und Sentimentalen aus.

Allgemeine Anmerkung. In Ansehung aller dieser Gegensätze muß man beständig im Auge behalten, daß sie in der Absolutheit aufhören es zu seyn. Nun ist aber der Fall eben der, daß die erste Einheit, die, in welcher das Unendliche ins Endliche eingebildet ist, immer und nothwendig als die vollendete erscheint, daß hier der Ausgangspunkt und der der Vollendung in eins zusammenfallen, daß dagegen für das andere Glied des Gegensatzes sehr wohl der absolute Ausdruck fehlen kann, eben deßwegen, weil es nur in der Nicht-Absolutheit als Entgegengesetztes erscheint. Dieß ist der Fall z. B. mit dem Sentimentalen und Naiven. Das Poetische und Genialische ist immer und nothwendig naiv; das Sentimentale ist also das Entgegengesetzte nur in seiner Unvollkommenheit. Wir statuiren also nicht sowohl Naives und

Sentimentales in der Poesie, sondern wir statuiren allgemein zwei Richtungen in der Poesie, die, wo das Allgemeine als ins Besondere gebildet erscheint, und die, wo das Besondere ins Allgemeine gebildet. In der Absolutheit müßten beide eins, d. h., nachdem naiv der einzige Ausdruck ist, den wir für die Absolutheit haben, beide müßten naiv seyn. Sentimental ist also nur der Ausdruck der andern Richtung in ihrer Mangelhaftigkeit, insofern also das Verhältniß von Naiv zu Sentimental keineswegs wie das im vorigen Satze von Erhabenheit zu Schönheit, wo jede für sich ein Absolutes bezeichnet.

Es ist bekannt, daß Schiller diesen Gegensatz zuerst in einem Aufsatz über naive und sentimentalische Dichtung geltend gemacht hat, der außer diesem sehr reich ist an fruchtbaren Ideen. Ich entlehne hier folgende Sätze aus demselben, welche am besten dazu dienen, jenen Gegensatz deutlich zu machen.

„Naiv ist zu erklären als Natur oder Erscheinung der Natur, sofern sie die Kunst beschämt". (Diese Erklärung befaßt die Bedeutung des Worts in Verhältnissen des Umgangs und die höhere, welche ihm hier in Beziehung auf Kunst gegeben wird. Schon daß der Grundcharakter des Naiven der ist, daß es Natur seyn muß, beweist, daß es dem ersten der beiden Gegensätze ursprünglich entspreche.)

„Das Naive ist Natur, das Sentimentale sucht die Natur"

„Das naive Gemüth empfindet natürlich, das sentimentale empfindet das Natürliche"

Am auffallendsten ist dieser Gegensatz wieder in der Vergleichung des Antiken und Modernen, wie dieß Schiller ebenfalls sehr schön nachweist. Die Anschauung des Erhabenen in der Natur z. B. ist bei dem Griechen durchaus nicht die empfindsame, welche die bloße Rührung davon empfindet, ohne bis zur freien, kalten Betrachtung zu gehen. Dagegen ist das rein bloß subjektive Interesse an der Natur ohne alle Objektivität der Anschauung oder des Denkens Grundzug im Charakter der Modernen, und sie selbst sind in dem Verhältniß entfernt von der Natur, in welchem sie die Natur empfinden, nicht anschauen oder darstellen.

Man kann den ganzen Unterschied des naiven und sentimentalen

Dichters darin zusammenfassen, daß bei jenem nur das Objekt waltet, bei diesem das Subjekt als Subjekt hervortritt, daß jener über sein Objekt bewußtlos scheint, dieser es mit seinem Bewußtseyn beständig begleitet und dieses Bewußtseyn zu erkennen gibt. Jener ist kalt und fühllos bei seinem Objekt, wie die Natur, dieser gibt uns sein Gefühl mit zu genießen. Jener zeigt keine Vertraulichkeit gegen uns, nur das Objekt ist uns verwandt, er selbst entflieht uns; dieser macht, indem er das Objekt darstellt, zugleich auch sich selbst zum Reflex desselben. Ebenso wie in der Poesie selbst mischt sich dieser Gegensatz auch in die Beurtheilung ein; es gehört ebenso zum modernen Charakter, daß ihn in der Regel die Fühllosigkeit des Dichters kalt läßt (das Objekt muß schon durch die Reflexion hindurchgegangen seyn, um auf ihn zu wirken), ja daß ihn das, was eben die höchste Kraft aller Poesie ist, nur das Objekt walten zu lassen, an dem Dichter empört.

Es erhellt schon aus Schillers Abhandlung, daß der Grundcharakter der Modernen im Gegensatz gegen die Alten als der sentimentale ausgedrückt werden kann. Daß diese Behauptung aber wenigstens Beschränkung leide, zeigt schon die einzige Ausnahme des Shakespeare, welche auch Schiller macht. Es möchte sich eben auch in dieser Beziehung mit Shakespeare verhalten wie in der Beziehung auf den früheren Gegensatz der bewußten und bewußtlosen Seite. Die vollkommene Indifferenz des Naiven und Sentimentalen selbst wieder (denn ich habe schon bemerkt, daß naiv ja eben auch wieder naiv nur für den sentimentalen Beschauer) hat vielleicht überhaupt kein Neuerer erreicht, also auch Shakespeare nicht. Der Grund, der Ausgangspunkt ist hier immer die Entgegensetzung des Subjekts und Objekts, d. h. das Sentimentale, nur im Objekt wieder zur Naivheit reducirt. Ganz unterscheidbar liegen in Ariosto die Elemente des Sentimentalen und Naiven beieinander; man könnte von ihm sagen: er ist auf naive Weise sentimental, anstatt daß Shakespeare innerhalb des Sentimentalen ganz und gar naiv ist.

Für die äußere Erscheinung des Naiven ist noch zu bemerken, daß es sich immer durch Simplicität und Leichtigkeit der Behandlung ebenso sehr als durch strenge Nothwendigkeit auszeichnen wird. Wie das

Schöne in dem Maße erhaben ist, in welchem zu seiner Darstellung nur das Nothwendige erfordert wird, so gibt es kein größeres Zeichen des Genies, als daß es mit wenigen strengen und nothwendigen Zügen das Objekt zur vollkommenen Anschauung bringt (Dante). Für das Genie gibt es keine Wahl, weil es nur das Nothwendige kennt und nur dieses will. Ganz anders ist der sentimentale Dichter daran, welcher reflektirt, und nur rührt und selbst gerührt wird, inwiefern er reflektirt. Der Charakter des naiven Genies ist vollständige — Nachahmung nicht sowohl, wie Schiller sich ausdrückt[1], als vielmehr Erreichung der Wirklichkeit; sein Objekt ist unabhängig von ihm, an sich selbst. Der sentimentale Dichter strebt nach einem Unendlichen, das, weil es in dieser Richtung nicht zu erreichen ist, auch nie zur Anschauung kommt.

§. 68. Die Poesie in ihrer Absolutheit ist an sich weder naiv noch sentimental. Nicht naiv, denn dieß ist eine Bestimmung, die selbst nur durch den Gegensatz gemacht wird (das Absolute erscheint nur dem Sentimentalen naiv), das Sentimentale aber ist an und für sich selbst eine Nicht-Absolutheit. Demnach ꝛc.

Anmerkung Der ganze Gegensatz ist also selbst ein subjektiver, ein bloßer Erscheinungsgegensatz. Dieß läßt sich selbst sogar als Thatsache nachweisen. Von Sophokles z. B. wird niemand versucht werden zu sagen, daß er sentimental sey, aber gerade eben auch nicht, daß er naiv sey. Er ist mit Einem Wort der schlechthin absolute ohne alle weitere Bestimmung. Schiller hat seine Beispiele in Ansehung des Antiken vorzüglich aus dem Epos entlehnt. Nur möchte man sagen, daß es mit zur Begrenzung, zur besondern Art des Epos gehöre, daß es naiv erscheine, wie z. B. das Homerische in den meisten Zügen seiner Helden. Wollte man das Sentimentale für etwas gelten lassen, so könnte man es, in wiefern es überhaupt etwas wäre, dem Lyrischen gleichsetzen. Das dramatische Werk aber kann eben deßwegen weder naiv noch sentimental erscheinen, und eben daß Shakespeare z. B. naiv erscheinen kann, würde ihn in dieser Rücksicht wieder als Modernen charakterisiren.

[1] a. a. O. (Taschenausgabe 1847, Bd 12, S. 188.) D. H.

§. 69. Der Gegensatz der beiden Einheiten in der Kunst für sich betrachtet kann sich nur als Styl und Manier ausdrücken.

Anmerkung. Dieselbe Bemerkung, die ich schon bei dem vorhergehenden Gegensatz gemacht habe, findet hier noch weit mehr statt. Von den beiden Entgegengesetzten ist Styl das Absolute, Manier das Nicht-Absolute, insoweit Verwerfliche. Die Sprache hat nur Einen Ausdruck für die Absolutheit in beiden Richtungen. Die Absolutheit in der Kunst besteht immer darin, daß das Allgemeine der Kunst und das Besondere, welches sie im Künstler als Individuum annimmt, absolut eins, dieses Besondere das ganze Allgemeine sey, und umgekehrt. Nun läßt sich wohl denken, daß diese Indifferenz sich auch vom Besonderen aus erlangen lasse, oder daß der Künstler die Besonderheit seiner Form, sofern sie die seinige ist, in die Allgemeinheit des Absoluten bilden könne, ebenso wie umgekehrt gedacht werden kann, daß die allgemeine Form in dem Künstler sich bis zur Indifferenz mit der besonderen, die er als Individuum haben muß, in-eins-bilde. Im ersten Betracht könnte man alsdann Styl die absolute Manier nennen, so wie im entgegengesetzten Fall (wo jenes nicht erreicht) Manier der nicht-absolute, der verfehlte, nicht-erlangte Styl heißen müßte.

Allgemein ist anzumerken, daß dieser Gegensatz noch von dem ersten herfließt, den wir in dieser Untersuchung gemacht haben, nämlich da sich die Kunst nur im Individuum manifestiren kann, jene aber immer absolut ist, so kommt es vorzüglich wieder auf die Synthese des Absoluten mit dem Besonderen an.

Die bloß empirischen Theoretiker befinden sich in nicht geringer Verlegenheit, wenn sie den Unterschied von Styl und Manier erklären sollen, und es zeigt sich hier vielleicht am deutlichsten das allgemeine Verhältniß oder die allgemeine Bewandtniß, die es mit den Gegensätzen in der Kunst überhaupt hat. Der eine ist immer der absolute, der andere erscheint als Gegensatz nur, sofern er nicht ist, und nur, sofern er gleichsam auf halbem Wege zur Vollendung aufgenommen

wird. Nämlich die Besonderheit kann unbeschadet der Besonderheit absolut, sowie das Absolute unbeschadet der Absolutheit besonder seyn.

Die besondere Form *soll* selbst wieder die absolute seyn, nur dann ist sie in der Indifferenz mit dem Wesen, und läßt dieses frei.

Styl also schließt nicht die Besonderheit von sich aus, sondern ist vielmehr die *Indifferenz* der allgemeinen und absoluten Kunstform mit der besondern Form des Künstlers, und ist Styl so nothwendig, als daß die Kunst nur im Individuum sich äußern kann. Styl würde nur immer und nothwendig die wahre Form, insofern also wieder das Absolute, Manier nur das Relative seyn. Es ist aber durch die angenommene Indifferenz eben nicht bestimmt, daß sie durch Einbildung des Allgemeinen ins Besondere oder umgekehrt durch Hineinbildung der besonderen Form in die allgemeine gesetzt sey. Es stellt sich hier, wie gesagt, nur wieder das schon Bemerkte ein, daß die Einbildung des Absoluten in das Besondere immer als das Vollendete, und also in dem gegenwärtigen Fall allein als Styl erscheint. Die entgegengesetzte Einheit kann als *entgegengesetzte* eben nur in der Nicht-Absolutheit erscheinen: ist sie absolut, so heißt alsdann auch *sie* Styl, ist sie nicht absolut, so ist sie Manier.

Man wird gewiß nicht leugnen können, daß auch in der andern Richtung, nämlich die von der Besonderheit ausgeht, *Styl* erreichbar sey, obgleich immer noch die Spur dieser formalen Differenz übrig bleiben, und der in dieser Richtung erreichte Styl die **absolute** *Manier* heißen kann. Styl wird in diesem Sinn eine *absolute* (zur Absolutheit erhobene) *Besonderheit*, wie in der ersten Bedeutung eine besondere (zur Besonderheit gebildete) Absolutheit bedeuten. Im Ganzen muß überhaupt der Styl der Modernen von der ersten Art seyn, da (nach §. 58) hier die Besonderheit immer der Ausgangspunkt ist, sowie dagegen nur die Alten den Styl der ersten Gattung haben. Dieß kann behauptet werden, ohne den Modernen zu nahe zu treten, da ihnen der Styl überhaupt zugestanden wird. Daß in der letzten Vollendung der modernen Kunst auch dieser Gegensatz verschwinden müsse, ist ohnehin offenbar.

Auch die Natur, kann man sagen, hat eine Manier in diesem Sinn oder einen gedoppelten Styl. Sie hat Manier in allem, was auf die Hineinbildung des Besonderen ins Allgemeine geht, z. B. in der Färbung der Körper, vorzüglich in der organischen Welt, wo sie in der männlichen Gestalt offenbar Styl hat, dagegen sie in der weiblichen Schönheit, wo so viele Besonderheiten mit in die Bildung aufgenommen werden mußten, in gewissem Sinn manierirt ist. Aber eben dieß ist Beweis, daß auch in dieser Richtung Schönheit, demnach Styl möglich ist. Es hat daher jemand sehr geistreich gesagt, daß, wenn z. B. Shakespeare Manier hätte, unser Herrgott auch Manier haben müßte. Man kann es von den Modernen nicht hinwegnehmen, daß sie nur in der Richtung vom Besonderen zum Allgemeinen Styl haben.

Aber ebensowenig kann man den Neueren absprechen, daß sie in dieser Richtung Styl erreicht haben und zu erreichen fähig sind, so sehr, daß selbst innerhalb der modernen Kunst wieder die zwei Richtungen erkennbar sind. So ist derjenige der Modernen, der in der bildenden Kunst Styl vor allen hat, ohne Zweifel Michel Angelo: sein Entgegengesetztester unter den großen Meistern ist ohne Zweifel Correggio; es wäre gewiß falsch, diesem Künstler unbedingt Manier zuzuschreiben, obgleich es ebenso unmöglich ist, ihm einen andern als den Styl der zweiten Gattung zuzuschreiben; er ist vielleicht das anschaulichste Beispiel davon, daß auch in der Richtung vom Besonderen zum Allgemeinen Styl möglich ist.

Allgemein können wir nun die Manier im verwerflichen Sinne, demnach die Manierirtheit, erklären als ein Geltendmachen der besonderen Form statt der allgemeinen. Da dem Künstler überhaupt nur die Form zu Gebot steht, so daß er allein durch diese das Wesen erreicht, dem Wesen aber nur die absolute Form adäquat ist, so löst sich mit der Manier in diesem Sinne unmittelbar auch das Wesen der Kunst selbst auf. Am meisten zeigt sich Manierirtheit in einem Bestreben nach oberflächlicher, nur ungeübte Augen blendender Eleganz und schwächlicher Schönheit, in dem Geleckten, Verwaschenen mancher

Werke, deren einziges oder Hauptverdienst wenigstens das Saubere ist. Es gibt aber auch eine rohe und derbe Manier, wo mit Absicht das Uebertriebene, Forcirte gesucht wird. Immer ist Manier eine Beschränkung und zeigt sich in der Unfähigkeit, gewisse Besonderheiten der Form, es sey nun im Ganzen der Figuren (denn am besten werden die Beispiele doch von der bildenden Kunst hergenommen) oder in einzelnen Theilen zu überwinden. So gibt es Maler, die nur kurze und stämmige, andere, die nur lang und schmal auslaufende, hagere Figuren machen können; andere, die entweder nur dicke oder dünne Beine machen oder dieselbe Form der Köpfe halsstarrig immer wieder bringen.

Das Manierirte zeigt sich dann noch weiter in dem Verhältniß, das den Figuren zu einander gegeben wird, vorzüglich in dem Eigensinn der Stellungen, aber selbst in der ersten Invention und der unbiegsamen Gewohnheit, alle Sujets von einer gewissen Seite, z. B. der empfindsamen, der geistreichen, oder gar witzigen aufzufassen. Das bloß Geistreiche, ebenso wie der Witz, gehört einzig zur sentimentalen Richtung, da die Kunst im großen Styl, selbst bei Aristophanes, eigentlich nie witzig, sondern immer nur groß ist.

Es muß endlich noch bemerkt werden, daß die Besonderheit, welche in dem Styl zur Allgemeinheit hinzukommt, außer der des einzelnen Individuum, auch die der Zeit seyn kann. In diesem Sinn spricht man von dem verschiedenen Styl verschiedener Zeitalter.

Der Styl, welchen sich der individuelle Künstler bildet, ist für ihn, was ein Denksystem für den Philosophen im Wissen, oder für den Menschen im Handeln ist. Winckelmann nennt ihn daher mit Recht ein System der Kunst und sagt, daß der ältere Styl auf ein System gebaut gewesen.

Von den Schwierigkeiten in bedeutenden Fällen Styl und Manier und den Uebergang des Einen zu unterscheiden, wäre viel zu sagen. Allein dieß ist nicht unseres Amts und geht die allgemeine Wissenschaft der Kunst nichts an.

Allgemeine Anmerkung über die bis jetzt von §. 64—69 abgehandelten Gegensätze.

Diese Gegensätze gehören alle zu einer und derselben Familie und gehen sämmtlich aus dem ersten Verhältniß der Kunst als absoluter Form zu der besondern Form hervor, die durch die Individuen gesetzt ist, durch welche sie sich äußert. Sie mußten daher gerade hier hervortreten.

Gleich der erste — für die Reflexion zu machende — Gegensatz der Poesie und der Kunst zeigt uns jene als absolute, diese als besondere Form; das was in dem Genie an sich absolut-eins ist, zerlegt sich in diese beiden Erscheinungsweisen, die übrigens in ihrer Absolutheit wieder eins und dasselbe sind. Ebenso was in dem Schönen an und für sich schlechthin eins ist, zerlegt sich in dem besonderen Objekt, dem einzelnen Kunstwerk, in die zwei Erscheinungsweisen des Erhabenen und Schönen, die übrigens auch wieder nur in ihrer Nicht-Absolutheit verschieden sind, so daß, wie in dem vollendeten Künstler Poesie und Kunst, ebenso in den höchsten Werken sich Erhabenheit und Schönheit unauflösbar durchdringen. Als Erhabenheit erscheint überall die absolute und allgemeine Form der Kunst, in welcher das Besondere nur ist, um die ganze Unendlichkeit in sich aufzunehmen. Als Schönheit insbesondere erscheint die besondere Form als versöhnt der absoluten und ganz in sie aufgenommen, ganz mit ihr eins.

Diesen Gegensätzen sind die folgenden nicht gleich zu setzen, die nur entweder in der Poesie für sich oder in der Kunst für sich stattfinden, und die im ersten Fall, wo sie als *Naives* und *Sentimentales* erscheinen, selbst bloß subjektiv sind (indem es schon eine Subjektivität ist, das Absolute nur als naiv zu begreifen, das Sentimentale aber als solches absolut verwerflich ist) — sowie denn in dem anderen Fall wiederum nur das Eine von beiden das Absolute bezeichnet, obgleich allerdings die Verschiedenheit der Richtung besteht, in welcher das Absolute, der Styl, erreichbar ist.

Innerhalb dieser bloß subjektiven und formellen Entgegensetzung

verhält sich aber das Naive und der Styl allerdings als absolute, wie das Sentimentale und die Manier immer als besondere Form. Man kann diese Gegensätze wieder auf einander beziehen und z. B. bemerken, daß Manier nie naiv seyn kann, sowie daß das Sentimentale immer und nothwendig manierirt ist. Man kann ferner sagen, daß Manier immer bloße Kunst ohne Poesie, d. h. nicht-absolute Kunst sey, daß mit der Manier sich keine Erhabenheit, eben deßwegen aber auch nicht Schönheit im absoluten Sinne vertrage. Ferner, daß das Sentimentale immer mehr als Kunst denn als Poesie erscheinen könne, und eben dadurch selbst der Absolutheit entbehre.

Aber wir sind durch das Bisherige noch immer nicht bis zur Construktion des besonderen Kunstwerks vorgedrungen. Das Absolute bezieht sich (nach den Beweisen des §. 62) auf das hervorbringende Individuum durch den ewigen Begriff, der von ihm im Absoluten ist. Dieser ewige Begriff, das An-sich der Seele, zerlegt sich in der Erscheinung in Poesie und Kunst und die übrigen Gegensätze, oder vielmehr er ist der absolute Identitätspunkt dieser Gegensätze, die es nur für die Reflexion sind.

Es war nicht um diese Gegensätze als solche zu thun, sondern um die Erkenntniß des Genies. Das, wovon alle diese Gegensätze nur entweder die einseitigen Erscheinungsweisen oder Bestimmungen sind, ist das absolute Princip der Kunst, das dem Künstler eingebildete Göttliche oder An-sich. In dem Kunstwerk an und für sich sollen diese Entgegensetzungen nie als solche hervortreten, in diesem soll immer nur das Absolute objektiv werden.

Die bisherige Untersuchung war also bloß beschäftigt, das Genie als die absolute Indifferenz aller möglichen Gegensätze zwischen dem Allgemeinen und Besondern, die sich in der Beziehung der Idee oder des ewigen Begriffs auf ein Individuum hervorthun können, darzustellen. Das Genie ist eben selbst schon das, worin das Allgemeine der Idee und das Besondere des Individuums wieder gleichgesetzt wird. Aber dieses Princip der Kunst, damit es dem gleiche, dessen unmittelbarer Ausfluß es ist — dem Ewigen — muß wie dieses

den Ideen, die in ihm sind, dadurch eine von ihrem Princip unabhängige Existenz vergönnen, daß es sie als die Begriffe einzelner wirklicher Dinge existiren läßt, sie in Leiber gestaltet. Hievon ist der Beweis §§. 62 und 63 gegeben. Die Möglichkeit dieser objektiven Bildung ist es nun, was wir darzuthun haben. Erst damit wird sich uns das ganze Kunstsystem vollends entfalten.

Wir haben uns hier zu erinnern, daß die Philosophie der Kunst die allgemeine Philosophie selbst ist, nur dargestellt in der Potenz der Kunst. Wir werden also die Art, wie die Kunst ihren Ideen die Objektivität gibt, vollkommen nach der Weise begreifen, wie die Ideen einzelner wirklicher Dinge in der Erscheinung objektiv werden, oder: die gegenwärtige Aufgabe, den Uebergang der ästhetischen Idee in das concrete Kunstwerk zu begreifen, ist dieselbe, wie die allgemeine der Philosophie überhaupt von der Erscheinung der Ideen durch besondere Dinge. Natürlich können wir hier nur gewisse Sätze als durch die allgemeine Philosophie gegeben annehmen, ohne sie zu beweisen, und wir schicken in dieser Hinsicht folgenden *Lehnsatz* voran.

§. 70. (*Lehnsatz.*) *Das Absolute wird in der Erscheinung durch die drei Einheiten objektiv, sofern diese nicht in ihrer Absolutheit, sondern in ihrer relativen Differenz als Potenzen aufgenommen und dadurch zum Symbol der Idee werden.* Dieser Satz, da er nur Lehnsatz aus der allgemeinen Philosophie ist, bedarf hier nur der *Erläuterung*.

Stoff und Form ist im Absoluten eins, es hat keinen Stoff des Producirens als sich selbst in der Allheit seiner Formen. *Erscheinen* aber kann es nicht, als wenn jede dieser Einheiten als *besondere* Einheit zum Symbol von ihm wird. In der Absolutheit sind diese Einheiten nicht von einander unterschieden; hier ist bloß Stoff, reine Unendlichkeit und Idee. Sie können als die Urideen objektiv werden nur, inwiefern jede sich selbst *als besondere Einheit* wieder zum Leib, zum Gegenbild nimmt. Unmittelbar dadurch ist für die Erscheinung die Differenzirung dessen gesetzt, was im Absoluten eins ist. So ist die erste der beiden Einheiten in ihrer Absolutheit Idee; inwiefern

sie sich selbst als Potenz — als besondere Einheit — zum Symbol nimmt, ist sie Materie. Alles Erscheinende überhaupt ist ein Gemischtes aus dem Wesen und aus der Potenz (oder der Besonderheit); das Wesen aller Besonderheit ist im Absoluten, dieses Wesen aber erscheint durch das Besondere.

Dieß vorausgesetzt folgt nothwendig, daß das Absolute als Princip der Kunst in der Sphäre der Erscheinung oder Differenz nur dadurch objektiv wird, daß ihm entweder die reale oder die ideale Einheit zum Symbol wird, also überhaupt dadurch, daß es in getrennten Erscheinungen offenbar wird, und dort sich durch Erscheinen einer relativ-realen, hier durch Erscheinen einer relativ-idealen Welt symbolisirt.

§. 71. (Lehnsatz.) Die Idee, inwiefern sie die reale Einheit als besondere Einheit zum Symbol hat, ist Materie.

Der Beweis dieses Satzes wird in der allgemeiner Philosophie geführt. Die erscheinende Materie ist die Idee, aber von der Seite der bloßen Einbildung des Unendlichen in das Endliche, und so daß diese Einbildung selbst nur relativ, nicht absolut ist. Die erscheinende Materie ist nicht das An-sich, sie ist nur Form, Symbol, aber sie ist — nur als Form, als relative Differenz — wieder dasselbe mit dem, wovon sie das Symbol ist, und welches die Idee als absolute Einbildung des Unendlichen in das Endliche selbst ist.

§. 72. Der Kunst also, inwiefern sie die Form der Einbildung des Unendlichen ins Endliche als besondere Form wieder aufnimmt, wird die Materie zum Leib oder zum Symbol. — Folgt unmittelbar.

Zusatz 1. Die Kunst ist in dieser Beziehung = allgemein-bildender oder plastischer Kunst. — Gewöhnlich wird bildende Kunst in der engeren Bedeutung gebraucht, nämlich von der bildenden Kunst, wo sie sich selbst durch körperliche Gegenstände ausdrückt. Allein es ist mit der Bestimmung als bildender Kunst nicht ausgeschlossen, daß nicht innerhalb dieser allgemeinen Einheit alle Potenzen wiederkehren, die in der Materie begriffen sind, und eben auf diesem Wiederkehren beruht der Unterschied der einzelnen bildenden Künste.

Zusatz 2. Die bildende Kunst ist die reale Seite der Kunstwelt.

§. 73. Die ideale Einheit als Auflösung des Besondern ins Allgemeine, des Concreten in Begriff, wird objektiv in Rede oder Sprache. — Auch der Beweis dieses Satzes gehört in die allgemeine Philosophie.

Die Sprache ist, nur wieder real angeschaut, dieselbe Auflösung des Concreten in das Allgemeine, des Seyns in das Wissen, welche das Denken ideal ist. Die Sprache von der einen Seite betrachtet ist unmittelbarer Ausdruck eines Idealen — des Wissens, Denkens, Empfindens, Wollens u. s. w. — in einem Realen, insofern selbst ein Kunstwerk. Allein sie ist von der anderen Seite ebenso bestimmt ein Naturwerk, indem sie als die Eine nothwendige Form der Kunst nicht ursprünglich durch Kunst erfunden oder entstanden gedacht werden kann. Sie ist also ein natürliches Kunstwerk, wie es mehr oder weniger alles ist, was die Natur hervorbringt.

Wir werden den überzeugendsten Beweis unseres Satzes nur in einem allgemeineren Zusammenhang, vorzüglich aber durch die Entgegenstellung der Sprache und der anderen Form der Kunst, der Materie, führen können.

Folgende Verhältnisse sind es, aus denen die Bedeutung der Sprache am bestimmtesten eingesehen werden kann.

Das Absolute ist seiner Natur nach ein ewiges Produciren, dieses Produciren ist sein Wesen. Sein Produciren ist ein absolutes Affirmiren oder Erkennen, dessen zwei Seiten die beiden angegebenen Einheiten sind.

Wo der absolute Erkenntnißakt nur dadurch objektiv wird, daß die eine Seite desselben als besondere Einheit zur Form wird, da erscheint er nothwendig verwandelt in ein anderes, nämlich in ein Seyn. Die absolute Einbildung des Unendlichen ins Endliche, welche die reale Seite desselben ist, ist an sich kein Seyn, sie ist in ihrer Absolutheit wieder die ganze Idee, die ganze unendliche Selbstaffirmation; nur in ihrer Relativität, also als besondere Einheit aufgenommen,

erscheint sie nicht mehr als Idee, als Selbstaffirmation, sondern als Affirmirtes, als Materie; die reelle Seite als besondere wird hier zum Symbol der absoluten Idee, die erst durch diese Hülle hindurch als solche erkannt wird.

Da wo der Idee die ideale Einheit selbst, als besondere, zur Form wird — in der idealen Welt — wird sie nicht in ein anderes verstellt, sie bleibt ideal, aber so, daß sie die andere Seite dagegen zurückläßt, und demnach nicht als absolut Ideales erscheint, sondern als bloß relativ Ideales, das das Reale außer sich — sich entgegenstehend — hat. Als rein-Ideales wird sie aber nicht objektiv, sie fällt in das Subjektive zurück, und ist selbst das Subjektive; sie strebt also nothwendig unmittelbar wieder nach einer Hülle, einem Leib, durch den sie ihrer Idealität unbeschadet objektiv werde; sie integrirt sich wieder durch ein Reales. In dieser Integration entsteht das entsprechendste Symbol der absoluten oder unendlichen Affirmation Gottes, weil diese hier sich durch ein Reales darstellt, ohne daß sie aufhörte ideal zu seyn (welches eben die höchste Forderung ist), und dieses Symbol ist die Sprache, wie sich leicht einsehen läßt.

Aus diesem Grunde hat nicht nur in den meisten Sprachen Sprache und Vernunft (welche eben das absolute Erkennen, das Erkennende der Ideen ist) ein und denselben Ausdruck, sondern auch in den meisten philosophischen und religiösen Systemen, vorzüglich des Orients, ist der ewige und absolute Akt der Selbstaffirmation in Gott — der Akt seines ewigen Schaffens — als das sprechende Wort Gottes, der Logos, der zugleich Gott selbst ist, bezeichnet worden.

Das Wort oder Sprechen Gottes betrachtete man als den Ausfluß der göttlichen Wissenschaft, als die gebärende, in sich unterschiedene und doch zusammenstimmende Harmonie des göttlichen Producirens.

Wir werden nach dieser, hohen Bedeutung der Sprache, da sie nämlich der nicht bloß relative, sondern der mit seinem Entgegengesetzten wieder integrirte, insofern wieder absolute Erkenntnißakt ist, auch die bildende Kunst der redenden nicht absolut entgegensetzen, wie die meisten thun (weßhalb sie z. B. die Musik nicht recht unter die bildenden Künste

rechnen, sondern ihr noch eine besondere Stelle anweisen). Auf keine andere Weise, als wie sich in der Sprache das Wissen noch jetzt symbolisch fasset, hat sich das göttliche Wissen in der Welt symbolisch gefaßt, so daß auch das Ganze der realen Welt (nämlich inwiefern sie selbst wieder Einheit des Realen und Idealen ist) auch wieder ein ursprüngliches Sprechen ist. Aber die reale Welt ist nicht mehr das lebendige Wort, das Sprechen Gottes selbst, sondern nur das gesprochene — geronnene — Wort.

So ist die bildende Kunst nur das gestorbene Wort, aber doch auch Wort, doch auch Sprechen, und je vollkommener es stirbt — bis herauf zu dem auf den Lippen der Niobe versteinerten Laut, desto höher ist die bildende Kunst in ihrer Art, während dagegen auf der tieferen Stufe, in der Musik, das in den Tod eingegangene Lebendige — das ins Endliche gesprochene Wort — noch als Klang vernehmbar wird.

Auch in der bildenden Kunst also ist der absolute Erkenntnißakt, die Idee, nur gleich von der realen Seite aufgefaßt, anstatt daß sie in der Rede oder redenden Kunst ursprünglich als ideal aufgefaßt ist, und selbst in der durchsichtigen Hülle, die sie annimmt, nicht aufhört es zu seyn.

Die Sprache als die sich lebendig aussprechende unendliche Affirmation ist das höchste Symbol des Chaos, das in dem absoluten Erkennen auf ewige Weise liegt. In der Sprache liegt alles als eins, von welcher Seite man sie auffasse. Von der Seite des Tons oder der Stimme liegen in ihr alle Töne, alle Klänge ihrer qualitativen Verschiedenheit nach. Jene Verschiedenheiten sind alle vermischt in der menschlichen Sprache; daher sie keinem Klang oder Ton insbesondere ähnlich ist, weil alle in ihr liegen. Noch mehr ausgedrückt ist die absolute Identität in der Sprache, inwiefern sie von der Seite ihrer Bezeichnungen betrachtet wird. Sinnliches und Unsinnliches ist hier eins, das Handgreiflichste wird zum Zeichen für das Geistigste. Alles wird Bild von allem und die Sprache selbst eben dadurch Symbol der Identität aller Dinge. In der innern Construktion der Sprache selbst ist alles Einzelne bestimmt durch das Ganze; es ist nicht Eine Form oder einzelne Rede möglich, die nicht das Ganze forderte.

Die Sprache, absolut betrachtet oder an sich, ist nur Eine, wie die Vernunft nur Eine ist, aber aus dieser Einheit gehen ebenso, wie aus der absoluten Identität die verschiedenen Dinge, die verschiedenen Sprachen hervor, deren jede für sich ein Universum, von den andern absolut gesondert, und die doch alle wesentlich eins, nicht bloß dem inneren Ausdruck der Vernunft nach, sondern auch was die Elemente betrifft, die bei jeder Sprache, wenige Nüancen ausgenommen, gleich sind. Nämlich dieser äußere Leib selbst ist in sich wieder Seele und Leib Die Vocale sind gleichsam der unmittelbare Aushauch des Geistes, die formirende Form (das Affirmative); die Consonanten sind der Leib der Sprache oder die geformte Form (das Affirmirte).

Je mehr daher in einer Sprache Vocale sind, — jedoch so, daß die Begrenzung durch die Consonanten nicht bis zu einem gewissen Grad verschwinde —, desto beseelter, und umgekehrt, je überhäufter mit Consonanten, desto seelenloser.

Ich will hier noch kurz die verschiedentlich gemachte Frage berühren, warum sich das Vernunftwesen eben für die Rede oder Stimme als unmittelbaren Leib der inneren Seele entschieden habe, da es auch andere äußere Zeichen, z. B. Geberden, dazu hätte brauchen können, wie nicht nur die Taubstummen sich verständlich machen, sondern auch gewissermaßen alle wilden und uncultivirten Nationen, die mit dem ganzen Leib sprechen. Schon die Frage selbst betrachtet die Sprache als Willkür und als Erfindung der Willkür. Einige haben als Grund angegeben, diese äußeren Zeichen hätten solche seyn müssen, die der, welcher sie brauchte, zugleich selbst beurtheilen konnte, also natürlich ein auf Laut und Stimme sich beziehendes Zeichensystem, damit der Sprecher sich zugleich selbst hörte, welches bekanntlich für manche Sprecher in der That ein großes Vergnügen ist. — So zufällig ist die Sprache nicht; es liegt eine höhere Nothwendigkeit darin, daß Laut und Stimme das Organ seyn müssen, die inneren Gedanken und Bewegungen der Seele auszudrücken. Man könnte jene Erklärer fragen, warum denn auch der Vogel Gesang und das Thier eine Stimme hat.

Die Frage nach dem ersten Ursprung der Sprache hat bekanntlich

Philosophen und Historiker, besonders neuerer Zeit, sehr stark beschäftigt. Sie hielten es für möglich, die Sprache aus der psychologisch-isolirten menschlichen Natur zu begreifen, da sie nur aus dem ganzen Universum begreiflich ist. Die absolute Idee der Sprache muß man also nicht bei ihnen suchen. Jene ganze Frage nach dem Ursprung der Sprache, so wie sie bis jetzt behandelt worden, ist eine bloß empirische, mit der also der Philosoph nichts zu thun hätte; nur den Ursprung der Sprache in der Idee interessirt ihn zu wissen, und in diesem Sinn entspringt die Sprache noch immer ebenso wie das Universum auf unbedingte Weise durch die ewige Wirkung des absoluten Erkenntnißakts, der aber in der vernünftigen Natur die Möglichkeit findet, sich selbst auszusprechen. [1]

Den Typus der Vernunft und Reflexion im Bau und in den inneren Verhältnissen der Sprache darzulegen gehört in eine andere Sphäre der Wissenschaft als diejenige, mit der wir uns hier beschäftigen, und in welcher die Sprache selbst wieder nur als Medium eintritt.

§. 74. Die Kunst, inwiefern sie die ideale Einheit als Potenz wieder auf- und zur Form nimmt, ist redende Kunst. — Folgt unmittelbar.

Zusatz. Die redende Kunst ist die ideale Seite der Kunstwelt.

Allgemeiner Zusatz (zu dieser Construktion des Gegensatzes der redenden und bildenden Kunst).

Da nach §. 24 die Formen der Kunst Formen der Dinge sind, wie sie in Gott sind, so ist die reale Seite des Universums selbst die plastische, die ideale die poetische oder redende, und alle besonderen Formen, welche in diesen Grundformen wiederkehren, werden wiederum nur die Art der besondern Dinge ausdrücken, im Absoluten zu seyn.

§. 75. In jeder der beiden Urformen der Kunst kehren nothwendig alle Einheiten, die reale (ꝛc.), die ideale (ꝛc.),

[1] Randbemerkung: Sprache überhaupt = Kunsttrieb des Menschen, und wie der Lehrer des Instinkts das Sittliche ist, so der Sprache. Beide Behauptungen, daß durch Erfindung der Menschen, durch Freiheit, und daß durch göttlichen Unterricht, sind falsch.

und die, worin beide gleich sind, zurück. — Denn jede der beiden Urformen ist an sich absolut, jede die ganze Idee.

Zusatz. Wenn wir die erste Einheit oder Potenz die der Reflexion, die andere die der Subsumtion, die dritte die der Vernunft nennen, so ist also das System der Kunst bestimmt durch Reflexion, Subsumtion und Vernunft.

Alle Potenzen der Natur und ideellen Welt kehren hier — nur in der höchsten — wieder, und es wird ganz klar, wie Philosophie der Kunst Construktion des Universums in der Form der Kunst sey.

In der jetzt folgenden Construktion hatte ich zwei Möglichkeiten vor mir: entweder die parallelen Potenzen der reellen und ideellen Kunstwelt unmittelbar einander entgegenzustellen, z. B. die Lyrik zugleich mit der Musik abzuhandeln, oder jede der beiden Seiten und die Potenzen einer jeden gesondert zu betrachten. Ich habe die letztere vorgezogen, weil ich sie für den Vortrag deutlicher glaube und die Beziehung der idealen Kunstformen auf die realen doch beständig nachgewiesen werden müßten. Ich werde also vorerst in der bildenden Kunst die drei Grundformen derselben, Musik, Malerei und Plastik, nebst allen Uebergängen der einen in die andere construiren. Jede dieser Formen wird in ihrem Zusammenhang und an ihrer Stelle construirt. Ich schicke daher keine allgemeine Eintheilung der Künste voran, wie man sonst in Lehrbüchern zu thun pflegt. Nur historisch erwähne ich, daß bis jetzt allgemein Musik von bildender Kunst getrennt worden. — Kant hat dreierlei Arten: redende, bildende und die Kunst des Spiels der Empfindungen Sehr vag. Hierher Plastik, Malerei: dorthin Beredtsamkeit und Dichtkunst. Unter die dritte die Musik, was eine ganz subjektive Erklärung derselben ist, fast wie die Sulzers, der sagt, der Zweck der Musik sey, Empfindung zu erwecken, was noch auf viel andere Dinge paßt, wie auf Concerte von Gerüchen oder Geschmäcken.

Abhandlungen, Recensionen ꝛc.

aus dem

Kritischen Journal der Philosophie.

1802. 1803.

Ueber das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt, und ihr Verhältniß zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere[1].

Die Kritik, in welchem Theil der Kunst oder Wissenschaft sie ausgeübt werde, fordert einen Maßstab, der von dem Beurtheilenden ebenso unabhängig als von dem Beurtheilten, nicht von der einzelnen Erscheinung, noch der Besonderheit des Subjekts, sondern von dem ewigen und unwandelbaren Urbild der Sache selbst hergenommen sey. Wie die Idee schöner Kunst durch die Kunstkritik nicht erst geschaffen oder erfunden, sondern schlechthin vorausgesetzt wird, ebenso ist in der philosophischen Kritik die Idee der Philosophie selbst die Bedingung und Voraussetzung, ohne welche jene in alle Ewigkeiten nur Subjektivitäten gegen Subjektivitäten, niemals das Absolute gegen das Bedingte zu setzen hätte.

Da die philosophische Kritik sich von der Kunstkritik nicht durch Beurtheilung des Vermögens zur Objektivität, das in einem Werke sich ausdrückt, sondern nur durch den Gegenstand oder die Idee selbst unterscheidet, welche diesem zu Grunde liegt, und welche keine andere als die der Philosophie selbst seyn kann, so müßte (da, was das erste betrifft, die philosophische Kritik mit der Kunstkritik gleiche Ansprüche auf allgemeine Gültigkeit hat), wer derselben gleichwohl Objektivität des

[1] Diese Abhandlung bildet die „Einleitung" in das von Schelling und Hegel herausgegebene Kritische Journal der Philosophie, und es haben beide an derselben Theil. Man vergl. das Vorwort dieses Bandes. D. H.

Urtheils absprechen wollte, nicht die Möglichkeit bloß verschiedener Formen der einen und selben Idee, sondern die Möglichkeit wesentlich verschiedener und doch gleich wahrer Philosophien behaupten, — eine Vorstellung, auf welche, so großen Trost sie enthalten mag, eigentlich keine Rücksicht zu nehmen ist. Daß die Philosophie nur Eine ist, und nur Eine seyn kann, beruht darauf, daß die Vernunft nur Eine ist; und so wenig es verschiedene Vernunften geben kann, ebensowenig kann sich zwischen die Vernunft und ihr Selbsterkennen eine Wand stellen, durch welche dieses eine wesentliche Verschiedenheit der Erscheinung werden könnte, denn die Vernunft absolut betrachtet, und insofern sie Objekt ihrer selbst im Selbsterkennen, also Philosophie wird, ist wieder nur eins und dasselbe, und daher durchaus das gleiche.

Da der Grund einer Verschiedenheit in der Philosophie selbst nicht im Wesen derselben liegen kann, welches schlechthin Eines ist, auch nicht in der Ungleichheit des Vermögens, die Idee derselben objektiv zu gestalten, weil nämlich philosophisch betrachtet die Idee selbst alles ist, das Vermögen aber sie darzustellen, das zu ihrem Besitz hinzukommt, der Philosophie nur noch eine andere, ihr nicht eigenthümliche Seite gibt, so könnte also eine Möglichkeit unendlich vieler und verschiedener Reflexe, deren jeder, seinem Wesen nach verschieden vom andern gesetzt, gleiches Recht hätte sich gegen die andern zu behaupten, nur dadurch herausgebracht werden, daß, indem die Philosophie als ein Erkennen des Absoluten bestimmt wird, dieses, es sey als Gott oder in irgend einer andern Rücksicht als Natur, in unbeweglicher und absoluter Entgegensetzung gegen das Erkennen als subjektives gedacht würde.

Allein auch bei dieser Ansicht würde die Verschiedenheit sich selbst aufheben und verbessern müssen. Denn indem das Erkennen als etwas Formelles vorgestellt wird, wird es in seinem Verhältnisse zum Gegenstand als durchaus passiv gedacht, und an das Subjekt, das dieses Empfangens der Gottheit oder des reinen objektiven Anschauens der Natur fähig seyn soll, gefordert werden, daß es überhaupt sich gegen jedes andere Verhältniß zu irgend einer Beschränkung verschließe, und aller eignen Thätigkeit sich enthalte, indem dadurch die Reinheit des

Empfangens getrübt würde. Durch diese Passivität des Aufnehmens und die Gleichheit des Objekts würde dasjenige, was als Resultat vorgestellt wird, das Erkennen des Absoluten, und eine daraus hervorgehende Philosophie durchaus wieder nur Eine und allenthalben dieselbe seyn müssen.

Dadurch, daß die Wahrheit der Vernunft so wie die Schönheit nur Eine ist, ist Kritik als objektive Beurtheilung überhaupt möglich, und es folgt von selbst, daß sie nur für diejenigen einen Sinn habe, in welchen die Idee der Einen und selben Philosophie vorhanden ist; ebenso nur solche Werke betreffen kann, in welchen diese Idee als mehr oder weniger deutlich ausgesprochen zu erkennen ist. Das Geschäft der Kritik ist für diejenigen und an denjenigen Werken durchaus verloren, welche jener Idee entbehren sollten. Mit diesem Mangel der Idee kommt die Kritik am meisten in Verlegenheit, denn wenn alle Kritik Subsumtion unter die Idee ist, so hört da, wo diese fehlt, nothwendig alle Kritik auf, und diese kann sich kein anderes unmittelbares Verhältniß geben als das der Verwerfung. In der Verwerfung aber bricht sie alle Beziehung desjenigen, worin die Idee der Philosophie mangelt, mit demjenigen, in dessen Dienst sie ist, gänzlich ab. Weil das gegenseitige Anerkennen hiermit aufgehoben wird, erscheinen nur zwei Subjektivitäten gegeneinander; was nichts miteinander gemein hat, tritt eben damit in gleichem Recht auf, und die Kritik hat sich, indem sie das zu Beurtheilende für alles andere nur nicht für Philosophie, und weil es doch nichts seyn will als Philosophie, dadurch für gar nichts erklärt, in die Stellung eines Subjektiven versetzt, und ihr Ausspruch erscheint als ein einseitiger Machtspruch; eine Stellung, welche, da ihr Thun objektiv seyn soll, unmittelbar ihrem Wesen widerspricht; ihr Urtheil ist eine Appellation an die Idee der Philosophie, die aber, weil sie nicht von dem Gegenpart anerkannt wird, für diesen ein fremder Gerichtshof ist. Gegen dieß Verhältniß der Kritik, welche die Unphilosophie von der Philosophie abscheidet, — auf einer Seite zu stehen, und die Unphilosophie auf der entgegengesetzten zu haben, ist unmittelbar keine Rettung. Weil die Unphilosophie sich negativ gegen die Philosophie

verhält, und also von Philosophie nicht die Rede seyn kann, so bleibt nichts übrig als zu erzählen, wie sich diese negative Seite ausspricht und ihr Nichtsseyn, welches, insofern es eine Erscheinung hat, Plattheit heißt, bekennt, und da es nicht fehlen kann, daß, was im Anfang nichts ist, im Fortgang nur immer mehr und mehr als nichts erscheine, so daß es so ziemlich allgemein als solches erkannt werden kann, so versöhnt die Kritik durch diese von der ersten Nullität aus fortgesetzte Construktion wieder auch die Unfähigkeit, welche in dem ersten Ausspruch nichts als Eigenmächtigkeit und Willkür sehen konnte.

Wo aber die Idee der Philosophie wirklich vorhanden ist, da ist es Geschäft der Kritik, die Art und den Grad, in welchem sie frei und klar hervortritt, so wie den Umfang, in welchem sie sich zu einem wissenschaftlichen System der Philosophie herausgearbeitet hat, deutlich zu machen.

Was das Letztere betrifft, so muß man es mit Freude und Genuß annehmen, wenn die reine Idee der Philosophie ohne wissenschaftlichen Umfang mit Geist als eine Naivetät sich ausdrückt, welche nicht zur Objektivität eines systematischen Bewußtseyns gelangt; es ist der Abdruck einer schönen Seele, welche die Trägheit hatte, sich vor dem Sündenfall des Denkens zu bewahren, aber auch des Muths entbehrte, sich in ihn zu stürzen und seine Schuld bis zu ihrer Auflösung durchzuführen, darum aber auch zur Selbstanschauung in einem objektiven Ganzen der Wissenschaft nicht gelangte. Die leere Form solcher Geister aber, die ohne Geist in kurzen Worten, Wesen und Hauptsache der Philosophie geben wollen, hat weder wissenschaftliche noch sonst eine interessante Bedeutung.

Wenn aber die Idee der Philosophie wissenschaftlicher wird, so ist von der Individualität, welche unbeschadet der Gleichheit der Idee der Philosophie und der rein objektiven Darstellung derselben ihren Charakter ausdrücken wird, die Subjektivität oder Beschränktheit, welche sich in die Darstellung der Idee der Philosophie einmischt, wohl zu unterscheiden; an den hierdurch getrübten Schein der Philosophie hat sich die Kritik vorzüglich zu wenden und ihn herunter zu reißen.

Wenn es sich hier zeigt, daß die Idee der Philosophie wirklich vorschwebt, so kann die Kritik an die Forderung und an das Bedürfniß, das sich ausdrückt, das Objektive, worin das Bedürfniß seine Befriedigung sucht, halten, und die Eingeschränktheit der Gestalt aus ihrer eignen ächten Tendenz nach vollendeter Objektivität widerlegen.

Es ist aber hierbei ein gedoppelter Fall möglich. Entweder hat sich das Bewußtseyn über die Subjektivität nicht eigentlich entwickelt; die Idee der Philosophie hat sich nicht zur Klarheit freier Anschauung erhoben und bleibt in einem dunklern Hintergrunde stehen, etwa auch weil Formen, in denen sich viel ausgedrückt findet, und die eine große Autorität haben, noch den Durchbruch zur reinen Formlosigkeit, oder, was dasselbe ist, zur höchsten Form hindern. Wenn die Kritik das Werk und die That nicht als Gestalt der Idee kann gelten lassen, so wird sie doch das Streben nicht verkennen; das eigentlich wissenschaftliche Interesse dabei ist, die Schale aufzureiben, die das innere Aufstreben noch hindert den Tag zu sehen; es ist wichtig, die Mannichfaltigkeit der Reflexe des Geistes, deren jeder seine Sphäre in der Philosophie haben muß, so wie das Untergeordnete und Mangelhafte derselben zu kennen.

Oder es erhellt, daß die Idee der Philosophie deutlicher erkannt worden ist, daß aber die Subjektivität sich der Philosophie insoweit, als um sich selbst zu retten nöthig wird, zu erwehren bestrebt ist.

Hier gilt es nicht darum, die Idee der Philosophie emporzuheben, sondern die Winkelzüge aufzudecken, welche die Subjektivität, um der Philosophie zu entgehen, anwendet, so wie die Schwäche, für welche eine Beschränktheit ein sicherer Halt ist, theils für sich, theils in Rücksicht auf die Idee der Philosophie, die mit einer Subjektivität vergesellschaftet wird, anschaulich zu machen; denn wahre Energie jener Idee und Subjektivität sind unverträglich.

Es gibt aber noch eine Manier, an die sich die Kritik vorzüglich zu heften hat, nämlich diejenige, welche im Besitz der Philosophie zu seyn vorgibt, die Formen und Worte, in welchen große philosophische Systeme sich ausdrücken, gebraucht, viel mitspricht, aber im Grunde

ein leerer Wortdunst ohne inneren Gehalt ist. Ein solches Geschwätze ohne die Idee der Philosophie erwirbt sich durch seine Weitläufigkeit und eigne Anmaßung eine Art von Autorität, theils weil es fast unglaublich scheint, daß so viel Schale ohne Kern seyn soll, theils weil die Leerheit eine Art von allgemeiner Verständlichkeit hat. Da es nichts Ekelhafteres gibt als diese Verwandlung des Ernsts der Philosophie in Plattheit, so hat die Kritik alles aufzubieten, um dieses Unglück abzuwehren.

Diese verschiedenen Formen finden sich im Allgemeinen mehr oder weniger herrschend in dem jetzigen deutschen Philosophiren, worauf dieses kritische Journal gerichtet ist. Dabei haben sie aber die Eigenthümlichkeit, daß, seitdem durch Kant und noch mehr durch Fichte die Idee einer Wissenschaft und besonders der Philosophie als Wissenschaft aufgestellt worden, und die Möglichkeit, durch mancherlei philosophische Gedanken über diesen oder jenen Gegenstand, etwa in Abhandlungen für Akademien, sich als Philosophen geltend zu machen, vorbei ist, und das einzelne Philosophiren allen Credit verloren hat, — jedes philosophische Beginnen sich zu einer Wissenschaft und einem System erweitert, oder wenigstens als absolutes Princip der ganzen Philosophie auftritt, und daß dadurch eine solche Menge von Systemen und Principien entsteht, die dem philosophirenden Theil des Publikums eine äußere Aehnlichkeit mit jenem Zustande der Philosophie in Griechenland gibt, als jeder vorzüglichere philosophische Kopf die Idee der Philosophie nach seiner Individualität ausarbeitete. Zugleich scheint die philosophische Freiheit, die Erhebung über Autorität und die Selbständigkeit des Denkens unter uns so weit gediehen zu seyn, daß es für Schande gehalten würde, sich als Philosophen nach einer schon vorhandenen Philosophie zu nennen; und das Selbstdenken meint sich allein durch Originalität, die ein ganz eignes und neues System erfindet, ankündigen zu müssen.

So nothwendig das innere Leben der Philosophie, wenn es sich zur äußern Gestalt gebiert, ihr von der Form seiner eigenthümlichen Organisation mitgibt, so sehr ist das Originelle des Genies verschieden von der Besonderheit, die sich für Originalität hält und ausgibt; denn diese Besonderheit, wenn sie näher ins Auge gefaßt wird, hält sich in

Wahrheit innerhalb der allgemeinen Heerstraße der Cultur, und kann sich nicht einmal rühmen aus dieser heraus zur reinen Idee der Philosophie gekommen zu seyn; denn wenn sie diese ergriffen hätte, würde sie dieselbe in andern philosophischen Systemen erkennen, und eben damit, wenn sie ihre eigne lebendige Form zwar behalten muß, doch sich nicht den Namen einer *eignen Philosophie* beilegen können. Was sie innerhalb jener Heerstraße sich Eigenes erschaffen hat, ist eine besondere Reflexionsform, aufgegriffen von irgend einem einzelnen und darum untergeordneten Standpunkt, die in einem Zeitalter, das den Verstand so vielseitig ausgebildet, besonders auch ihn so mannichfaltig an der Philosophie verarbeitet hat, wohlfeil zu haben ist. Eine Versammlung solcher origineller Tendenzen und des mannichfaltigen Bestrebens nach eignen Formen und Systemen bietet mehr das Schauspiel der Qual der Verdammten, die entweder ihrer Beschränktheit ewig verbunden sind, oder von einer zu der andern greifen und alle durchbewundern und eine nach der andern wegwerfen müssen, als das Schauspiel des freien Aufwachsens der mannichfaltigsten lebendigen Gestalten in den philosophischen Gärten Griechenlands dar.

Was die Arbeit betrifft, eine *solche Besonderheit zum System* zu erweitern und sie als das Ganze darzustellen, so hält diese Arbeit freilich härter, und die Besonderheit müßte an ihr scheitern, denn wie wäre das Beschränkte fähig, sich zu einem Ganzen auszudehnen, ohne eben damit sich selbst zu zersprengen? Schon die Sucht nach einem besonderen Princip geht darauf, etwas Eigenthümliches und nur sich selbst Genügendes zu besitzen, das sich dem Anspruch an Objektivität des Wissens und an Totalität desselben entzieht. Und doch ist das Ganze mehr oder weniger, in objektiver Form, wenigstens als Materialien, als eine Menge des Wissens vorhanden; es ist schwer, ihm Gewalt anzuthun und consequent seinen eigenthümlichen Begriff durch dasselbe durchzuführen; zugleich ist es nimmer erlaubt, es beifällig, weil es einmal da ist, ohne Zusammenhang aufzuführen; am genialischsten sieht es aus, sich darum nicht zu bekümmern, und sein eigenthümlichstes Princip einmal als das alleinige hinzustellen, ohne den

Zusammenhang[1], mit welchem sich das übrige Wissen selbst bekümmern möge; es scheint eher eine niedrige Arbeit zu seyn, dem Grundprincip seinen wissenschaftlichen objektiven Umfang zu geben. Soll aber dieser Umfang theils nicht fehlen, theils doch die Mühe erspart seyn, das Mannichfaltige des Wissens in den Zusammenhang unter sich und mit der Beschränktheit des Princips zu bringen, so vereinigt diejenige Manier alle diese Forderungen, welche provisorisch philosophirt, d. h. das Vorhandene nicht aus dem Bedürfnisse eines Systems des Wissens, sondern aus dem Grunde aufführt, weil es scheint, daß es doch auch seinen Gebrauch, den Kopf zu üben, habe; denn wofür wäre es sonst vorhanden?

In dieser Rücksicht hat die kritische Philosophie einen vorzüglich guten Dienst geleistet. Indem nämlich durch sie erwiesen worden ist, um es in ihren Worten zu sagen, daß die Verstandesbegriffe nur ihre Anwendung in der Erfahrung haben, die Vernunft als erkennend sich durch ihre theoretischen Ideen nur in Widersprüche verwickelt, und dem Wissen überhaupt seine Objekte durch die Sinnlichkeit gegeben werden müssen, so wird dieß dahin benutzt, auf die Vernunft in der Wissenschaft Verzicht zu thun, und sich dem krassesten Empirismus zu ergeben. Wenn die rohesten in die Erfahrung hineingetragenen Begriffe, eine durch die grellsten Geburten einer geistlosen Reflexion verunreinigte Anschauung für innere und äußere Erfahrung und für Thatsachen des Bewußtseyns ausgegeben und unter diesem Titel alles zusammengerafft wird, auf irgend woher erhaltene Versicherung, daß es im Bewußtseyn sich vorfinde, so geschieht dieß mit Berufung auf die kritische Philosophie, welche die Erfahrung und Wahrnehmung zur Erkenntniß für nothwendig erweise, und der Vernunft kein constitutives, sondern nur ein regulatives Verhältniß zum Wissen erlaube. Außerdem daß die Unphilosophie und Unwissenschaftlichkeit, wie sie sonst die Philosophie frei verachtete, eine philosophische Form zu ihrer Rechtfertigung angenommen hat, hat sie hierdurch zugleich noch höhere Vortheile erreicht, nämlich den gesunden Menschenverstand und jedes beschränkte Bewußtseyn

[1] „um den Zusammenhang", wie es im Original heißt, muß als Druckfehler angesehen werden. D. H.

und die höchsten Blüthen desselben, nämlich die jeweiligen höchsten moralischen Interessen der Menschheit mit der Philosophie ausgesöhnt.

Wenn aber die Subjektivität ohne Rücksicht der Schwierigkeit, welche sie findet, sich als ein System darzustellen, auch darum, weil bereits die kritische Philosophie wenigstens einen großen Umfang endlicher Formen verdächtig oder unbrauchbar gemacht hat, mit einer Einsicht in ihre Beschränktheit und einer Art von bösem Gewissen behaftet ist, und sich scheut, sich als absolut hinzustellen, wie mag sie ohnerachtet des eignen bessern Wissens und der vorschwebenden Idee der Philosophie erhalten und geltend gemacht werden? — Mit einer als endlich anerkannten Form soll nur vors erste angefangen werden, sie soll nichts vorstellen als den dem Scheine nach willkürlichen Anfangspunkt, der sich zwar nicht für sich selbst trägt, aber den man vor der Hand, weil sich seine Nützlichkeit schon zeigen werde, gelten, nur provisorisch, problematisch und hypothetisch auf Bitte einstweilen ohne weitere Prätension sich gefallen lassen soll; hintennach werde er sich schon legitimiren; — wenn wir nun von ihm aus zu dem Wahren gelangen, so werde die Dankbarkeit für das Wegweisen jenen willkürlichen Anfangspunkt für ein Nothwendiges erkennen und ihn bewährt finden. Allein weil das Wahre keines Gängelbandes bedarf, um an demselben herbeigeführt zu werden, sondern gleich für sich selbst aufzutreten die Kraft in sich tragen muß, und weil das Beschränkte, für was es darin, daß es nicht in sich den Gehalt des Bestehens zu haben, sondern nur etwas Hypothetisches und Problematisches zu seyn eingestanden wird, — selbst anerkannt ist, denn doch noch am Ende als ein wahres Wahres bewährt werden soll, so erhellt, daß es hauptsächlich um die Rettung der Endlichkeit zu thun war; was hinterher nicht mehr hypothetisch seyn soll, kann es auch nicht von Anfang seyn, oder was anfangs hypothetisch ist, kann hinterher nicht mehr kategorisch werden; sonst trete es gleich als absolut auf, aber da es dazu, wie billig, zu schüchtern ist, bedarf es eines Umwegs, um es einzuschwärzen.

Daß ein solcher endlicher Anfangspunkt für etwas einstweilen Hypothetisches ausgegeben wird, bringt, da er mit dem Scheine, ohne

alle Prätension zu seyn, auftritt, nur eine Täuschung weiter herein; er trete bescheiden als ein hypothetischer oder sogleich als ein gewisser auf, so führt beides zu demselben Resultat, daß das Endliche als das, was es ist, in seiner Trennung erhalten, und das Absolute eine Idee, ein Jenseits, d. h. mit einer Endlichkeit behaftet bleibt.

Der gewisse Anfangspunkt, der, um gewiß zu seyn, im unmittelbaren Bewußtseyn aufgegriffen wird, scheint, was ihm dadurch, daß er ein endlicher ist, abgeht, durch seine unmittelbare Gewißheit zu ersetzen; und das reine Selbstbewußtseyn, da es, insofern es Anfangspunkt ist, als ein reines in unmittelbarer Entgegensetzung gegen das Empirische gesetzt wird, ist ein solcher; um solche endliche Gewißheit kann es an und für sich der Philosophie nicht zu thun seyn; eine Philosophie, die, um an eine Gewißheit sich anzuknüpfen, von dem allgemeingültigsten, jedem Menschenverstande nahen Satze oder Thätigkeit ausgeht, thut entweder mit dieser Nützlichkeit etwas Ueberflüssiges, denn sie muß, um Philosoph zu seyn, doch sogleich über diese Beschränktheit hinausgehen und sie aufheben; der gemeine Menschenverstand, der damit verführt werden sollte, wird es sehr gut merken, wenn man seine Sphäre verläßt, und ihn über sich hinausführen will; oder wenn dieses endliche Gewisse als solches nicht aufgehoben, sondern als ein Fixes bleiben und bestehen soll, so muß es wohl seine Endlichkeit anerkennen und Unendlichkeit *fordern*, aber das Unendliche tritt damit eben nur als eine Forderung, als ein Gedachtes auf, *nur als eine Idee*, welche als nothwendige und umfassende, alles beschließende Vernunftidee, doch darum noch ein Einseitiges ist, weil dasjenige, das sie denkt (oder sonst irgend das Bestimmte, mit dem angefangen wurde) und sie selbst als getrennt gesetzt werden. Diese Arten von Rettungen des Beschränkten, — durch welche das Absolute zur höchsten Idee, nur nicht zugleich zum einzigen Seyn erhoben wird, und da von hier an erst die Wissenschaft der Philosophie anfängt, in dem ganzen System derselben der Gegensatz herrschend und absolut bleibt, — sind gewissermaßen das, was unsere neuere philosophische Cultur charakterisirt, so daß in diesen Begriff ziemlich alles fällt, was in unsern Tagen für Philosophie gegolten hat.

Wenn auch die höchste philosophische Erscheinung der letzten Zeit die fixe Polarität des Innerhalb und Außerhalb, Diesseits und Jenseits nicht so weit überwunden hat, daß nicht eine andere Philosophie, mit der man sich im Wissen dem Absoluten nur nähert, und eine andere, die im Absoluten selbst ist (gesetzt die letztere werde auch nur unter dem Titel des Glaubens statuirt), als entgegengesetzte zurückblieben, und wenn auf diese Art dem Gegensatze des Dualismus seine höchste Abstraktion gegeben, und die Philosophie damit nicht aus der Sphäre unserer Reflexionscultur herausgeführt worden ist, so ist schon die Form der höchsten Abstraktion des Gegensatzes von der größten Wichtigkeit, und von diesem schärfsten Extrem der Uebergang zur ächten Philosophie um so leichter, weil die Idee des Absoluten, die aufgestellt wird, eigentlich selbst schon den Gegensatz, den die Form einer Idee, eines Sollens, einer unendlichen Forderung mit sich führt, verwirft. Es ist nicht zu übersehen, wie sehr durch die mannichfaltige Bearbeitung, welche der Gegensatz überhaupt, den jede Philosophie überwinden will, dadurch erfahren hat, daß gegen eine Form desselben, in der er in einer Philosophie herrschend war, sich eine folgende Philosophie richtete, und sie überwand, wenn sie schon bewußtlos wieder in eine andere Form desselben zurückfiel, das Studium der Philosophie überhaupt gewonnen hat, zugleich aber, in welcher Mannichfaltigkeit der Formen sie sich herumzuwerfen fähig ist.

Dagegen hat eine andere herrschende Manier durchaus nur nachtheilige Seiten, nämlich diejenige, welche sogleich die philosophischen Ideen, wie sie hervortreten, populär oder eigentlich gemein zu machen bestrebt ist. Die Philosophie ist ihrer Natur nach etwas Esoterisches, für sich weder für den Pöbel gemacht noch einer Zubereitung für den Pöbel fähig; sie ist nur dadurch Philosophie, daß sie dem Verstande, und damit noch mehr dem gesunden Menschenverstande, worunter man die locale und temporäre Beschränktheit eines Geschlechts der Menschen versteht, gerade entgegengesetzt ist; im Verhältniß zu diesem ist an und für sich die Welt der Philosophie eine verkehrte Welt. Wenn Alexander an seinen Lehrer, als er hörte, dieser mache Schriften über seine

Philosophie öffentlich bekannt, aus dem Herzen von Asien schrieb, daß er das, was sie zusammen philosophirt hätten, nicht hätte sollen gemein machen; und Aristoteles sich damit vertheidigte, daß seine Philosophie herausgegeben und auch nicht herausgegeben sey, so muß die Philosophie zwar die Möglichkeit erkennen, daß das Volk sich zu ihr erhebt, aber sie muß sich nicht zum Volk erniedrigen. In diesen Zeiten der Freiheit und Gleichheit aber, in welchen sich ein so großes Publikum gebildet hat, das nichts von sich ausgeschlossen wissen will, sondern sich zu allem gut oder alles für sich gut genug hält, hat das Schönste und das Beste dem Schicksal nicht entgehen können, daß die Gemeinheit, die sich nicht zu dem, was sie über sich schweben sieht, zu erheben vermag, es dafür so lange behandelt, bis es gemein genug ist, um zur Aneignung fähig zu seyn; und das Plattmachen hat sich zu einer Art von anerkannt verdienstlicher Arbeit emporgeschwungen. Es ist keine Seite des besseren Bestrebens des menschlichen Geistes, welche dieses Schicksal nicht erfahren hätte; es braucht eine Idee der Kunst oder der Philosophie sich nur blicken zu lassen, so geht es gleich an ein Zubereiten, bis die Sache für Kanzel, Compendien und für den Hausbedarf des Reichsanzeigerischen Publikums zurecht gerührt ist; Leibniz hatte durch seine Theodicee diese Mühe für seine Philosophie zum Theil selbst übernommen, und seiner Philosophie dadurch nicht, aber seinem Namen großen Eingang verschafft; und jetzt finden sich sogleich genug dienstfertige Leute zu diesem Zweck. Mit einzelnen Begriffen macht sich die Sache von selbst; es ist nichts nöthig, als ihren Namen auf das, was man in seinem bürgerlichen Leben längst hat, zu ziehen; die Aufklärung drückt schon in ihrem Ursprung und an und für sich die Gemeinheit des Verstandes und seine eitle Erhebung über die Vernunft aus, und daher hat es keiner Veränderung ihrer Bedeutung bedurft, um sie beliebt und faßlich zu machen; aber man kann annehmen, daß das Wort Ideal nunmehr die allgemeine Bedeutung dessen trägt, was keine Wahrheit in sich hat, oder das Wort Humanität desjenigen, was überhaupt platt ist. — Der scheinbar umgekehrte Fall, welcher aber im Grunde mit jenem ganz gleich ist, tritt da ein, wo schon der Stoff populär ist,

und Popularitäten, die mit keinem Schritt die Sphäre des gemeinen Begreifens überschreiten, durch philosophische und methodische Zubereitung zum äußern Ansehen der Philosophie gebracht werden sollen. So wie im ersten Fall die Voraussetzung gemacht wird, daß, was philosophisch ist, doch zugleich populär seyn, so im zweiten, daß, was seiner Beschaffenheit nach populär ist, auf irgend eine Weise philosophisch werden könne; also in beiden Compatibilität der Flachheit mit der Philosophie.

Man kann diese mancherlei Bestrebungen überhaupt auf den in allen Dingen sich regenden Geist der Unruhe und des unsteten Wesens beziehen, welcher unsere Zeit auszeichnet, und der den deutschen Geist nach langen Jahrhunderten der härtesten Zähheit, der es die fürchterlichsten Krämpfe kostet eine alte Form abzustreifen, endlich so weit gebracht hat, auch philosophische Systeme in den Begriff des immer Wechselnden und der Neuigkeiten zu ziehen; doch müßte man diese Sucht des Wechselnden und Neuen nicht mit der Indifferenz des Spiels, welches in seinem größten Leichtsinn zugleich der erhabenste und der einzig wahre Ernst ist, selbst verwechseln; denn jenes unruhige Treiben geht mit der größten Ernsthaftigkeit der Beschränktheit zu Werke; aber doch hat das Schicksal ihr nothwendig das dunkle Gefühl eines Mißtrauens und eine geheime Verzweiflung gegeben, die zunächst dadurch sichtbar wird, daß, weil die ernsthafte Beschränktheit ohne lebendigen Ernst ist, sie im Ganzen nicht viel an ihre Sachen setzen kann, und darum auch keine großen oder höchst ephemerische Wirkungen thun kann.

Sonst, wenn man will, kann man jene Unruhe auch als eine Gährung betrachten, durch welche der Geist aus der Verwesung der verstorbenen Bildung zu einem neuen Leben sich emporringt und unter der Asche hervor einer verjüngten Gestalt entgegenquillt. Gegen die Cartesische Philosophie nämlich, welche den allgemein um sich greifenden Dualismus in der Cultur der neueren Geschichte unserer nordwestlichen Welt, — einen Dualismus, von welchem, als dem Untergange alles alten Lebens, die stillere Umänderung des öffentlichen Lebens der Menschen, so wie die lauteren politischen und religiösen Revolutionen überhaupt nur verschiedenfarbige Außenseiten sind, — in philosophischer

Form ausgesprochen hat, mußte, wie gegen die allgemeine Cultur, die sie ausdrückt, jede Seite der lebendigen Natur, so auch die Philosophie, Rettungsmittel suchen; was von der Philosophie in dieser Rücksicht gethan worden ist, ist, wo es rein und offen war, mit Wuth behandelt worden, wo es verdeckter und verwirrter geschah, hat sich der Verstand desselben um so leichter bemächtigt und es in das vorige dualistische Wesen umgeschaffen; auf diesen Tod haben sich alle Wissenschaften gegründet, und was noch wissenschaftlich, also wenigstens subjektiv lebendig an ihnen war, hat die Zeit vollends getödtet; so daß, wenn es nicht unmittelbar der Geist der Philosophie selbst wäre, der in dieses weite Meer untergetaucht und zusammengeengt die Kraft seiner wachsenden Schwingen um so stärker fühlt, auch die Langeweile der Wissenschaften — dieser Gebäude eines von der Vernunft verlassenen Verstandes, der, was das Aergste ist, mit dem geborgten Namen entweder einer aufklärenden oder der moralischen Vernunft am Ende auch die Theologie ruinirt hat, — die ganze flache Expansion unerträglich machen und wenigstens eine Sehnsucht des Reichthums nach einem Tropfen Feuers, nach einer Concentration lebendigen Anschauens und, nachdem das Todte lange genug erkannt worden ist, nach einer Erkenntniß des Lebendigen, die allein durch Vernunft möglich ist, erregen müßte.

Es muß nothwendig an die Möglichkeit einer solchen wirklichen Erkenntniß, nicht bloß an jenes negative Durchwandern oder perennirende Anschießen neuer Formen geglaubt werden, wenn eine wahre Wirkung von einer Kritik derselben, nämlich nicht ein bloß negatives Zerschlagen dieser Beschränktheiten, sondern von ihr eine Wegbereitung für den Einzug wahrer Philosophie erwartet werden soll; sonst, inwiefern sie nur die erste Wirkung sollte haben können, ist es wenigstens immer billig, daß Beschränktheiten auch die Prätension und der Genuß ihres ephemerischen Daseyns verbittert und abgekürzt wird; und wer mag, kann in der Kritik auch nichts weiter als das ewig sich wälzende Rad, das jeden Augenblick eine Gestalt, welche die Welle oben hinauf trug, hinunterzieht, erblicken; es sey, daß er auf der breiten Base des gesunden Menschenverstandes ruhend, seiner selbst sicher nur an diesem

objektiven Schauspiel des Erscheinens und Verschwindens sich weidet, und aus ihm selbst sich noch mehr Trost und Befestigung für seine Entfernung von der Philosophie holt, indem er a priori durch Induktion die Philosophie, an welcher das Beschränkte scheitert, auch für eine Beschränktheit ansieht; — oder daß er mit inniger und neugieriger Theilnahme das Kommen und Gehen der aufschießenden Formen bewundernd und mit vieler Bemühung aufgreift, dann mit klugen Augen ihrem Verschwinden zusieht, und schwindelnd sich forttreiben läßt.

Wenn die Kritik selbst einen einseitigen Gesichtspunkt gegen andere ebenso einseitige geltend machen will, so ist sie Polemik und Parteisache; aber auch die wahre Philosophie kann sich gegenüber von der Unphilosophie des äußeren polemischen Ansehens um so weniger erwehren, da ihr, weil sie nichts Positives mit dieser gemein hat und darüber in einer Kritik sich mit ihr nicht einlassen kann, nur jenes negative Kritisiren und das Construiren der nothwendig einzelnen Erscheinung der Unphilosophie, und weil diese keine Regel hat und in jedem Individuum auch wieder anders sich gestaltet, auch des Individuums, in dem sie sich aufgethan hat, übrig bleibt. — Weil aber, wenn eine Menge eine andere Menge gegen sich über stehen hat, jede von beiden eine Partei heißt, aber wie die eine aufhört etwas zu scheinen, auch die andere aufhört Partei zu seyn, so muß eines Theils jede Seite es unerträglich finden, nur als eine Partei zu erscheinen und den augenblicklichen, von selbst verschwindenden Schein, den sie sich im Streit gibt, nicht vermeiden, sondern sich in Kampf, der zugleich die werdende Manifestation des Nichts der andern Menge ist, einlassen. Anderntheils wenn eine Menge sich gegen die Gefahr des Kampfs und der Manifestation ihres inneren Nichts damit retten wollte, daß sie die andere nur für eine Partei erklärte, so hätte sie diese eben damit für etwas anerkannt und sich selbst diejenige Allgemeingültigkeit abgesprochen, für welche das, was wirklich Partei ist, nicht Partei, sondern vielmehr gar nichts seyn muß, und damit zugleich sich selbst als Partei, d. h. als Nichts für die wahre Philosophie, bekannt.

Ueber das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt.

Der Zweck dieses Aufsatzes ist, mehrere, theils aus einer einseitigen und falschen Ansicht der Philosophie, theils aus Seichtigkeit und gänzlicher Unwissenschaftlichkeit entspringende Vorurtheile und Aeußerungen gegen und über die Naturphilosophie in ihr Licht zu stellen.

Wenn hier ein Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt angenommen wird, so ist selbiges keineswegs als ein untergeordnetes Verhältniß zu begreifen: was Philosophie ist, ist es ganz und ungetheilt; was es nicht in diesem Sinne ist oder seine Principien von der Philosophie nur entlehnt, übrigens aber sich ganz von dem Gegenstand derselben entfernt und ganz andere als philosophische Zwecke verfolgt, kann nicht Philosophie, auch nicht im strengern Sinn philosophische Wissenschaft heißen.

Alle Unterschiede, welche in dieser Rücksicht gemacht werden, sind leer und bloß ideell, es ist nur Eine Philosophie und Eine Wissenschaft der Philosophie; was ihr verschiedene philosophische Wissenschaften nennt, sind nur Darstellungen des Einen und ungetheilten Ganzen der Philosophie unter verschiedenen ideellen Bestimmungen, oder, daß ich gleich den bekannten Ausdruck brauche, in unterschiedenen Potenzen.

Die vollkommene Erscheinung der Philosophie tritt nur in der Totalität aller Potenzen hervor; das Princip der Philosophie selbst hat deßhalb, als die Identität aller, nothwendig keine Potenz; aber dieser Indifferenzpunkt der absoluten Einheit liegt wieder in jeder besonderen

Einheit für sich, so wie in jeder sich alle wiederholen; das Construiren der Philosophie geht nicht auf ein Construiren der Potenzen, als solcher, und demnach als verschiedener, sondern in jeder nur auf Darstellung des Absoluten, so daß jede für sich wieder das Ganze ist. Das Verhältniß der einzelnen Theile in dem geschlossenen und organischen Ganzen der Philosophie ist wie das der verschiedenen Gestalten in einem vollkommen construirten poetischen Werk, wo jede, indem sie ein Glied des Ganzen ist, doch, als vollkommener Reflex desselben, wieder in sich absolut und unabhängig ist.

Ihr könnt die einzelne Potenz herausheben aus dem Ganzen und für sich behandeln; aber nur insofern ihr wirklich das Absolute in ihr darstellt, ist diese Darstellung selbst Philosophie; in jedem andern Fall, wo ihr sie als besondere behandelt und für sie, als besondere, Gesetze oder Regeln aufstellt, kann sie nur Theorie eines bestimmten Gegenstandes, wie Theorie der Natur, Theorie der Kunst heißen. Ihr könnt, um dieß allgemein zu fassen, überhaupt bemerken, daß alle Gegensätze und Differenzen nur verschiedene Formen sind, die in ihrer Verschiedenheit wesenlos, nur in ihrer Einheit, und da die Einheit aller nicht wieder ein Besonderes seyn kann, nur insofern reell sind, als jede in sich das absolute Ganze, das Universum repräsentirt. Wenn ihr nun die Gesetze auf das Besondere als Besondere gründet, so entfernet ihr eben dadurch euren Gegenstand von dem Absoluten, eure Wissenschaft von der Philosophie.

Die Naturphilosophie ist also, als solche, die Philosophie ganz und ungetheilt, und inwiefern Natur das objektive Wissen, und der Ausdruck des Indifferenzpunktes, sofern er in ihr liegt, Wahrheit, so wie desselben, sofern er in der ideellen Welt liegt, Schönheit ist, kann die ganze Philosophie von der theoretischen Seite angesehen, Naturphilosophie heißen[1].

Daß in anderer Rücksicht auch die Theorie der Natur, als speculative Physik, ihre Grundsätze aus der Naturphilosophie nimmt, geht uns hier nichts an, und wir schließen diese Beziehung für gegenwärtig

[1] Vergl. Zeitschrift für speculative Physik, Bd. 2, Heft 2, S. 127, im vorhergehenden Band S. 212, Note. D. H.

völlig aus. Es ist von Naturphilosophie als solcher und an sich die Rede, nicht von dem, was von ihr nur abgeleitet ist, obgleich dieses fast allgemein mit ihr verwechselt wird.

Nach diesen Erklärungen kann von einem Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie nur die Rede seyn, entweder inwiefern ihre Idee auf etwas, das man für Philosophie hält, bezogen, oder inwiefern sie, in ihrer Absolutheit, als integranter und nothwendiger Theil der ganzen Philosophie betrachtet wird.

Diese selbst aber kann wieder unter einem doppelten Gesichtspunkt betrachtet werden, entweder von der reinwissenschaftlichen Seite, oder in ihrer Weltbeziehung, welche vornämlich zwei Seiten hat, die Beziehung auf die Religion, sofern diese die zur unwandelbaren objektiven Anschauung gewordene Speculation selbst ist, und die auf die Moralität, sofern diese ein objektiver Ausdruck speculativer Ideen im Handeln ist[1].

Die Poesie, solange sie noch nicht Sache der Gattung oder wenigstens eines ganzen Geschlechts und das Ein und Alles einer Nation geworden ist, wird selbst nur in Beziehungen betrachtet; unbedingte und allgemeingültige Beziehungspunkte sind selbst nur die beiden angegebenen, auf die wir uns aus diesem Grunde auch in der gegenwärtigen Betrachtung einschränken wollen.

I.

Die schiefen Urtheile, welchen die Naturphilosophie von Seiten dessen, was man Philosophie zu nennen beliebt, ausgesetzt ist, sind so tief verflochten in den Grundirrthum, der fast allen neueren Bestrebungen und selbst den versuchten Umkehrungen unverrückt zu Grunde gelegen hat, daß man, um jene zu würdigen, nothwendig bis auf diesen zurückgehen muß.

Da derselbe gewissermaßen zugleich der Centralpunkt der ganzen modernen Kultur ist, so ist für die Philosophie, die aus dem von ihr gezogenen Kreis von allgemeinen Ideen herausschreitet, nirgends ein Anknüpfungspunkt; der historische Faden, der sonst manche von einer Form der Philosophie zur andern zu leiten vermag, reißt hier ab, sie müßten in eine viel frühere Zeit zurückgehen, als ihnen bekannt ist,

[1] Vergl. in der vorhergehenden Abhandlung, S. 98. D. H.

um jenen Punkt zu finden; da also die, welche von einer Seite wirklich Philosophen sind, in der Regel kein anderes Beurtheilungsprincip als das ihrer eignen Beschränktheit, die es nicht sind, obgleich sie sich rühmen es zu seyn, kein anderes als das der historischen Vergleichung und Entgegenstellung haben, so ist ohne Aufdeckung des Punkts, über den sie vor allen Dingen hinaus müssen, ehe sie über den Grund und die Tendenz der Naturphilosophie zu urtheilen im Stande sind, ihre Meinung darüber auf keine Weise zu berichtigen.

Dieser Punkt, über den sie bisher nicht hinaus können, ist, um es aufs kürzeste zu sagen, die unbedingte Forderung *das Absolute außer sich zu haben*; wie selbst aus der Wirkung des Christenthums, das die ganze Kultur der späteren Welt allgebietend bestimmte, und der Aufnahme des Absoluten in die innerste Subjektivität unmittelbar das Entgegengesetzte — gänzliches Hinausrücken des Göttlichen über die durch Zurückziehung ihres Lebensprincips erstarrte Welt — nothwendig entstand, ist hier nicht der Ort weiter auszuführen, so wenig als nöthig ist, die Tiefe und unüberwindliche Einwurzelung jener Forderung daraus weiter begreiflich zu machen, daß sie sich der höchsten Irreligiosität am meisten empfahl, welche, indem sie durch die Entfernung Gottes — als einer außer- und überweltlichen Substanz — aus der Welt ihm den höchsten Tribut der Frömmigkeit bezahlt zu haben glaubte, dagegen in dieser Welt desto freiere Hände behielt und sie nach dem gemeinsten Verstande sowohl betrachten als gebrauchen konnte.

Daß aller Dogmatismus überhaupt, daß namentlich in den neuesten Zeiten Jacobis Predigen und Reinholds Versichern keine andere Ursache habe als jenes unaustilgbare Begehren, ist vielleicht allgemein genug anerkannt. Weniger anerkannt ist bis jetzt, daß die reine Umkehrung der Forderung, nämlich *das Ich außer dem Absoluten zu halten*, für die Philosophie ganz dasselbe Resultat gewähre, und der Grund, warum dieß nicht so allgemein bemerkt wird, ist folgender: da man, dem ersten Princip unbeschadet, das Absolute wieder als Glaube, mithin so, daß es theoretisch angesehen doch immer nur *im Ich und für das Ich*, und nur *praktisch* betrachtet *unabhängig*

vom Ich, außer ihm ist, in die Philosophie hintennach einführen kann, so hat man den Vortheil, sich gegenüber vom Dogmatismus, der das außer-sich-Haben des Absoluten behauptet, das leugnende und annihilirende Verhältniß zu geben, ohne daß man deßwegen das Absolute wahrhaft im Ich hätte, welches nicht seyn könnte, ohne dieses als besondere Form zu vernichten [1].

Es ist an sich offenbar, daß, wie das außer-sich-Setzen des Absoluten im Dogmatismus zum inneren und verborgenen Grund die Forderung hat, daß das Ich außer dem Absoluten bleibe, so das zugestandene und zum Princip gemachte Setzen des Ich außer dem Absoluten durch eine sehr einfache Nothwendigkeit hinwiederum das Setzen des Absoluten außer dem Ich zur Folge hat; daß aber die Folge wieder das innere Motiv des Grundes sey, wird vielleicht aus Folgendem klar werden.

Bei dieser Wendung, welche allerdings eine Umkehrung des Dogmatismus ist, wird in der theoretischen Philosophie das An-sich geleugnet, nicht als ob das Ich es wahrhaft in sich, oder sich wahrhaft in es setzte, sondern: es wird schlechthin aufgehoben, seine Realität gänzlich hinweg geleugnet, aus dem Grund, weil es doch immer wieder, als Gedankending, in das Ich setzbar, und insofern ein Produkt des Ich sey.

Hier ist also die Forderung offenbar ausgesprochen: das An-sich müsse, um reell zu seyn, unabhängig von dem Ich, außer ihm seyn, d. h. es ist die ganze Voraussetzung des Dogmatismus sonnenklar ausgedrückt.

Die ganz eigne Verwirrung eine Philosophie darum gerade für Idealismus und sogar vollendeten zu halten und auszugeben, weil sie 1) das An-sich überhaupt (das absolut Ideale), 2) weil sie es aus dem Grunde leugnet, daß es nur als Ding an sich, als ein Außer dem Ich, demnach dogmatisch-realistisch, denkbar erscheint, hat außer der Tradition von Kant — der übrigens, wie sich beweisen ließe, ein ganz anderes Recht hatte, seine Philosophie Idealismus zu

[1] Vergl. im vorhergehenden Band, S. 356 (Neue Zeitschrift für speculative Physik, I, 1, S. 26). D. H.

nennen, — seinen Grund wohl vorzüglich nur in dem Imponirenden, das es gegenüber von dem gemeinen Verstand hat, wenn ihm versichert wird, daß die einzelnen sinnlichen Dinge nicht außer ihm existiren, so wie in der verborgenen Wichtigkeit, die der Realität dieser Dinge gegeben wird, daß man sie leugnen, für das Charakteristische einer besonderen Philosophie halten, und diese sich durch solches Leugnen allein den Namen Idealismus verdienen kann.

Weil aber nach der ganzen Absicht dieses Idealismus das Ich in seiner empirischen Integrität bleiben soll — denn eben darum wird das An-sich weggeschafft, weil um des Ich willen, das für sich bestehen soll, es auch außer demselben gedacht werden muß, — da er überhaupt sich zum Gesetz macht, das reine Bewußtseyn nur, sofern es im empirischen gegeben ist, anzuerkennen, dieses aber, das empirische, nicht ist ohne die Berührung der Objekte, so ist nothwendig, daß durch einen theoretisch unbegreiflichen Anstoß oder auch vermöge unbegreiflicher das Ich einschließender Schranken so viel Affektionen in es gesetzt seyn, als den Objekten entsprechen; diese Seite des Ich ist die empfindende und zugleich praktische; durch die Anschauung, also in seiner Qualität als Intelligenz, deren innere Thätigkeit ein sich Hin- und Herbewegen ist, werden die Qualitäten der Glattheit, Rauhheit, Süßigkeit oder Bitterkeit in den Raum — die allgemeine Form des sich Hin- und Herbewegens äußerlich angeschaut — gesetzt, über Flächen verbreitet, und mit Einem Wort zu concreten Dingen ausgebildet.

Daß dergleichen Popularitäten, so wie eine solche Vorstellung der Natur, nach welcher sie in Affektionen wie grün und gelb u. s. w., und dazu producirten runden oder eckigten Objekten besteht, eine Naturphilosophie füglich entbehren machen, ist offenbar genug. Besonders bemerkenswerth aber ist die Einbildung, die Natur annihilirt zu haben dadurch, daß man die Accidenzen in ihrer ganzen empirischen Realität erhalten und nur das Wesen oder die Substanz, dem sie inhäriren, in das Ich verpflanzt hat, als ob sie da nun nicht eben erst recht festsäßen und ganz unvertilglich wären.

Es kann nicht zweifelhaft seyn, warum in dieser Form der Philosophie weder überhaupt eine Natur noch eine Naturphilosophie statuirt wird, das Letztere nämlich nicht etwa, wie jene sich den Schein geben möchte, weil Naturphilosophie einen empirischen Realismus begründet, sondern vielmehr, weil sie den in den oben beschriebenen Affektionen des Ich begründeten empirischen Realismus für nichts hält und auf das An-sich und Intelligible der Natur geht, — nicht weil sie einen Gegensatz der Natur und des Ich — ein Seyn der Natur außer dem Ich —, sondern weil sie eine absolute Identität behauptet, in der beide gemeinschaftlich versenkt werden, weil sie also weder in dem unbegreiflichen Anstoß noch in den unbegreiflichen Schranken eine wahre Schranke erkennt, und mit Einem Wort absoluter Idealismus ist.

Wir müssen uns von der praktischen Seite jener Art der Philosophie noch genauer unterrichten, um ganz im Klaren zu sehen, welche Bewandtniß es mit ihrem Idealismus in Bezug auf Dogmatismus hat.

Die Behauptung ist: vom theoretischen Standpunkt aus sey die Philosophie Idealismus; auf dem praktischen stelle sich der Realismus her und trete in seine Rechte wieder ein.

Es ist damit keineswegs auf ein wahres Erheben des Idealismus zur Absolutheit, in welcher er den Realismus von selbst begreift[1], demnach auf keine wahre Aufhebung des Gegensatzes dieser beiden angesehen. Da ferner jener praktische Standpunkt doch auch wieder seine theoretische Ansicht hat — und nur das, was in Ansehung seiner speculativ behauptet wird, kann ja wirkliche Philosophie seyn — so löst sich auch von dieser Seite nothwendig das Ganze wieder in den Idealismus auf, der das Ich außer dem Absoluten und demnach auch dieses außer jenem hält.

Um die Frage aufs rundeste zu stellen: Was ist es eigentlich, das diesen Idealismus antreibt den Realismus in der praktischen Philosophie zu suchen? — Es ist sein Begriff von Realismus, nach welchem das Ich das Absolute außer sich haben muß, unabhängig von sich, wenn es reell seyn soll.

[1] Vergleiche im vorhergehenden Band S. 370 (Neue Zeitschrift für speculative Physik, I, 1, S. 46). D. H.

Es gibt für ihn keine Realität des Absoluten als in dem Verhältniß der Sklaverei und Unterwerfung des Ich unter jenes; das Absolute muß in der Gestalt des absoluten Gebietens, das Ich in der Gestalt des unbedingten An- und Aufnehmens dieses Gebietens erscheinen, wenn seine Vorstellung von Realität realisirt werden soll. — Nur das Kategorische der Pflicht läßt mit sich nicht jenes in der theoretischen Philosophie getriebene Spiel treiben, daß es immer wieder als Gedankending in das Ich gesetzt und dadurch sein Produkt wird — darum, weil es in diesem Verhältniß die Qualität eines absoluten Außer-dem-Ich behält — ist es reell! —

Dazu gehört aber, daß es wirklich nie zur absoluten Aufnahme jenes Kategorischen und Unendlichen in das Ich komme; denn käme es dazu, so wäre der unumgänglich nothwendige und erwünschte Gegensatz des Ich und des Absoluten aufgehoben; das Absolute wäre ja nun wieder im Ich gesetzt, also nicht mehr reell, es ist also nothwendig, daß dieses Verhältniß in einem unendlichen Progressus prolongirt werde, wenn das System bleiben soll, unmöglich also auch, daß in der Zeit eine Ewigkeit sey, und das Endliche sich die Unendlichkeit voraus nehme[1].

Weil aber die Empfindungen und Affektionen des Ich auch dazu gehören, daß es als empirisches, und demnach auch in der Entgegensetzung und bloß relativen Einheit mit dem reinen Ich, welches das reine Wollen selbst ist, erhalten werde, so müssen nun ferner diese Affektionen zum voraus so bestimmt seyn, daß sie den praktischen Zwecken der Vernunftwesen entsprechen. Das Licht ist kein Durchbrechen des göttlichen Princips in der Natur, kein Symbol des ewigen der Natur eingebildeten Urwissens: es ist, damit die leiblich aus zäher und modificabler Materie zusammengesetzten Vernunftwesen, indem sie miteinander sprechen, zugleich einander sehen können, so wie die Luft, damit, indem sie einander sehen, sie zugleich miteinander sprechen können. Diese Vernunftwesen, welche doch selbst wieder eingeschränkte Erscheinungen der absoluten Vernunft und ebenso empirisch sind als irgend ein anderes, an deren

[1] Man vergl. hier Briefwechsel Fichtes und Schellings S. 97 und zu dem gleich Folgenden ebendas. S. 105. D. H.

Thun und Treiben man auch keinen Grund erkennen kann, warum sie eben diese Priorität behaupten, sind demnach der allgemeine Stock im Universum, dem die gesammte Endlichkeit inoculirt ist. Welches aber die absolute Identität sey, worin jedem Vernunftwesen seine allgemeine und besondere Beschränktheit prädeterminirt, und in der auch die Natur zuletzt allein begriffen ist, wird sich aus dem Folgenden ergeben.

Wie die nordisch-barbarischen Sprachen für das Absolute keinen andern Ausdruck haben, als der von gut hergenommen ist, so ist die moralische Weltordnung, nur paraphrastisch, Ausdruck einer gleichen — nicht Sprach-, sondern philosophischen Armuth. Indem das Absolute statt der speculativen eine rein moralische Bedeutung bekommt, geht dieselbe nothwendig auf alles über: daß auch das Universum auf eine moralisch bedingte Welt reducirt und alle übrige Schönheit und Herrlichkeit der Natur in dergleichen Beziehungen aufgelöst wird, hat keine Bedeutung, da diese doch großentheils nur aus Glattheit und Rauhheit, Grünheit und Gelbheit, wozu wir das Glatte und Rauhe, Grüne und Gelbe erst produciren, besteht.

Es gibt keine andere Idee Gottes als die angegebene, weil er nur in dieser Beziehung, der der Pflicht, ewig außer dem Ich bleibt. Nur in einer sittlichen Ordnung auch kann die Natur entworfen seyn und Realität haben, denn nur in ihr kann jedem Individuum die allgemeine und besondere Beschränktheit bestimmt seyn, kraft welcher es sich selbst seine Welt entwirft, da diese überhaupt die Sphäre seiner Pflicht, und ohne den kategorischen Imperativ überall keine Welt ist.

Die wahrhaft speculative Frage bleibt dabei noch immer unbeantwortet, nämlich wie das schlechthin Eine, der schlechthin einfach ewige Wille, aus dem alles ausfließt, sich in eine Vielheit und aus der Vielheit wiedergeborene Einheit — eine moralische Welt — ausbreite: zur Auflösung dieser Frage thut es nichts, daß das schlechthin Eine als ein Wille dargestellt wird; solche ideelle Bestimmungen sind für die Philosophie gänzlich zufällig und bringen die Speculation nicht von der Stelle.

Jene Frage wäre eine unumgängliche, unvermeidliche Aufgabe, wenn diese Philosophie das, was für sie das Absolute ist, wirklich auch

zum Princip machte, wovor sie sich aber wohl hütet. Sie hat die Bequemlichkeit, sich die ganze Endlichkeit mit dem Ich gleich geben zu lassen, und mit dem Dogmatismus auch dieses gemein, daß das Absolute für sie ein Resultat, ein zu Begründendes ist, und wenn jener auf Gott nur aus der Welt schließt, die er ohne ihn nicht begriffe, so nimmt dagegen diese Idealismus genannte Form der Philosophie Gott nur an, um die moralischen Zwecke reimen zu können, also keineswegs um seiner selbst willen. Gott möchte immerhin nicht seyn, wenn man nur ohne ihn in der moralischen Welt fertig würde, so wie dort, wenn man ohne ihn die Welt überhaupt erklären könnte; er ist nicht um seiner eignen Absolutheit willen, als die Idee aller Ideen, die durch sich selbst die absolute Realität unmittelbar in sich begreift, sondern in einer noch dazu einseitigen Beziehung auf die Vernunftwesen.

Nur daß sie der uralten Entzweiung eine neue Form gegeben hat, ist das Charakteristische dieser Philosophie; solcher Formen kann es unzählige geben, keine besteht, jede trägt die Vergänglichkeit in sich selbst. Sie kann nichts Bleibendes gründen: ein Enthusiasmus, der sich groß dünkt, wenn er sein Ich dem wilden Sturme der Elemente, den tausendmal tausend Sonnen und den Trümmern des Weltalls — in Gedanken — entgegenstellt, macht sie populär und zu einer, übrigens tauben und hohlen, Frucht der Zeit, deren Geist diese leere Form eine Zeit lang emporgetragen hat, bis sie, wie seine eigne Ebbe eintritt, mit ihm zugleich zurücksinkt.

Was bleibt, ist nur, was alle Entzweiung aufhebt, denn nur dieses ist wahrhaft Eins und unwandelbar dasselbe. Einzig aus diesem kann sich ein wahres Universum des Wissens, eine alles befassende Gestaltung entwickeln. Nur was aus der absoluten Einheit des Unendlichen und Endlichen hervorgeht, ist unmittelbar durch sich selbst der symbolischen Darstellung fähig, fähig also auch dessen, wohin jede wahre Philosophie strebt, in der Religion objektiv, ein ewiger Quell neuer Anschauung und ein allgemeiner Typus alles desjenigen zu werden, worin das menschliche Handeln die Harmonie des Universums auszudrücken und abzubilden bestrebt ist.

II.

Das Vorhergehende zeigt deutlich das Verhältniß der Naturphilosophie zu einem solchen Idealismus, der zwar die sinnliche Realität leugnet, übrigens aber mit allen Gegensätzen des Dogmatismus behaftet bleibt.

Da es sich beweisen läßt, daß, wenige große Erscheinungen ausgenommen, die hier nicht in Anschlag kommen können, da sie allgemein mißkannt und verfolgt worden sind, alle neueren Veränderungen der Philosophie und der Ansicht des Universums seit dem Dualismus des Carteſius, in welchem sich die längst vorhandene Entzweiung nur mit Bewußtseyn und wissenschaftlich ausgesprochen hat, nur verschiedene Formen der Einen unüberwundenen und der bisherigen Kultur unüberwindlichen Entgegensetzung waren; da im Gegentheil Naturphilosophie durchaus nur aus einem System der absoluten Identität hervorgehen und in einem solchen begriffen und erkannt werden kann, so ist um so weniger zu verwundern, daß sie auch in dem, was man die allgemeinen Interessen der Menschheit zu nennen pflegt, und was von der Philosophie gleichsam das Allgemeingut ist, überall Widerspruch antreffen wird.

Nur ein gänzliches Mißkennen der Richtung unserer Philosophie kann daraus, daß wir die religiöse und sittliche Beziehung, welche der Philosophie in den bisherigen Systemen gegeben wird, absolut verwerfen müssen, den Schluß ziehen, daß wir diese Beziehung überhaupt verwerfen. Es findet das gerade Gegentheil statt: weil wir eine Philosophie, die nicht in ihrem Princip schon Religion ist, auch nicht für Philosophie anerkennen, verwerfen wir eine Erkenntniß des Absoluten, die aus der Philosophie nur als Resultat hervorgeht, die Gott nicht an sich, sondern in einer empirischen Beziehung denkt; aus dem Grunde eben, weil uns der Geist der Sittlichkeit und der Philosophie einer und derselbe ist, verwerfen wir eine Lehre, welcher zufolge das Intellektuelle wie die Natur nur Mittel der Sittlichkeit und eben darum an sich selbst von dem inneren Wesen der Sittlichkeit entblößt seyn müßte.

Wir bemerken, zum Verständniß des Folgenden, daß es uns unmöglich ist, Religion, als solche, ohne historische Beziehung zu denken, und es wird darin nichts Befremdendes seyn, wenn man sich überhaupt gewöhnt hat, das Historische aus dem Gesichtspunkt höherer Begriffe anzusehen und sich von den Verhältnissen der empirischen Nothwendigkeit, welche das gemeine Wissen darin erkennt, zu der unbedingten und ewigen Nothwendigkeit zu erheben, durch die alles, was überhaupt in der Geschichte, ebenso wie alles, was in dem Lauf der Natur wirklich wird, vorher bestimmt ist. Es ist kein Zufall, ebensowenig eine bedingte Nothwendigkeit, daß der allgemeine Geist der Religion der späteren Welt dieser bestimmte ist, und wenn er in einer Geistesrichtung, die einer vor uns untergegangenen Welt angehörte, seinen Gegensatz hat, so ist dieß in dem allgemeinen Plan der Schicksale der Welt und den ewigen Gesetzen, welche die Laufbahn der menschlichen Geschichte bestimmen, vorgezeichnet und gegründet.

Der Keim des Christenthums war das Gefühl einer Entzweiung der Welt mit Gott, seine Richtung war die Versöhnung mit Gott, nicht durch eine Erhebung der Endlichkeit zur Unendlichkeit, sondern durch eine Endlichwerdung des Unendlichen, durch ein Menschwerden Gottes. Das Christenthum stellte diese Vereinung für den ersten Moment seiner Erscheinung als einen Gegenstand des Glaubens auf: Glauben ist die innere Gewißheit, die sich die Unendlichkeit vorausnimmt, und das Christenthum selbst deutete durch diese Zurückführung sich selbst als einen Keim an, der seine Entwicklung erst in der unendlichen Zeit mit den Bestimmungen der Welt haben sollte; einzelne Abweichungen von der Richtung dieses Glaubens und überhaupt Zwischenzustände können in Bezug auf das Ganze nicht in Betracht kommen; wir haben unsern Blick nur auf die allgemeinen und großen Erscheinungen zu heften.

Alle Symbole des Christenthums zeigen die Bestimmung, die Identität Gottes mit der Welt in Bildern vorzustellen, die dem Christenthum eigenthümliche Richtung ist die der Anschauung Gottes im Endlichen, sie entspringt aus dem Innersten seines Wesens und ist

nur in ihm möglich, denn daß diese Richtung einzeln auch vor und außer dem Christenthum war, beweist nur seine Allgemeinheit und Nothwendigkeit, und daß auch die historischen Gegensätze wie alle anderen nur auf einem Vorherrschen beruhen.

Wir können diesen auf das Anschauen des Unendlichen im Endlichen gerichteten Sinn allgemein Mysticismus nennen. Nichts beweist auffallender, daß der Mysticismus die nothwendige durch den innersten Geist des Christenthums vorgeschriebene Anschauungsweise ist, als daß er selbst in dem Entgegengesetztesten, wie der Protestantismus, wieder in neuen und zum Theil nur dunkleren Formen durchbrach. Wenn die Mystiker des Christenthums in der herrschenden Meinung Widerspruch fanden und selbst als Irrgläubige betrachtet und ausgestoßen wurden, so war es, weil sie den Glauben in ein Schauen verwandelten und die noch nicht reife Frucht der Zeit zum voraus brechen wollten; und wenn das allgemeine Streben der modernen Zeit dahin gegangen ist, den Gegensatz, der im Glauben, welcher kein Wissen ist, besteht, objektiv, im Unglauben subjektiv, demnach vollkommen, zu erhalten, so kann das nichts gegen die erste Richtung beweisen, welche im Glauben selbst auf das Schauen als ein Gewisses, Zukünftiges deutete.

Den höchsten Punkt des Gegensatzes mit dem Heidenthum macht die Mystik im Christenthum; in demselben ist die esoterische Religion selbst die öffentliche, und umgekehrt, dagegen ein großer Theil der Vorstellungen in den Mysterien der Heiden selbst mythischer Natur war. Sehen wir von den dunklern Gegenständen der letzten ab, so war die ganze Religion, wie die Poesie der Griechen, frei von allem Mysticismus, und vielleicht war es im Christenthum eben zur vollkommneren Ausbildung seiner ersten Richtung nothwendig, daß die sich mehr und mehr der Poesie nähernde, krystallhelle Mystik des Katholicismus durch die Prosa des Protestantismus verdrängt werden mußte, innerhalb dessen erst der Mysticismus in der ausgebildetsten Form ausgeboren wurde.

Die bestimmte Entgegensetzung des Christenthums und Heidenthums verstattet uns, dieselben als zwei einander entgegenstehende Einheiten

zu betrachten, die sich nur durch die Richtung voneinander unterscheiden. Die Einheit des letzteren war die unmittelbare Göttlichkeit des Natürlichen, die absolute Aufnahme oder Einbildung des Endlichen ins Unendliche. Wenn man da, wo die zwei Gegensätze unmittelbar in eins fallen, von einer Richtung reden kann, so ging die religiöse und poetische Anschauung im Heidenthum vom Endlichen aus und endete im Unendlichen. Faßt man die griechische Mythologie von der endlichen Seite auf, so erscheint sie durchaus bloß als ein Schematismus des Endlichen oder der Natur; nur in der Einheit, die sie in der Unterordnung unter die Endlichkeit gleichwohl erreicht hat, ist sie symbolisch. Der Charakter des Christenthums, von der Seite des Unendlichen aufgefaßt, ist der Charakter der Reflexion, seine Einheit ist Einbildung des Unendlichen ins Endliche, Anschauung des Göttlichen im Natürlichen. Daß die Aufgabe des Christenthums in einer größern Ferne liegt und ihre Auflösung eine unbestimmbare Zeit zu fordern scheint, liegt schon in ihrer Natur. Die Einheit, welche der griechischen Mythologie zu Grunde liegt, kann als eine noch unaufgehobene Identität angesehen werden, sie ist die, von welcher die erste Anschauung ausgeht, ihre Herrschaft kann, wie das Alter der Unschuld, nur kurze Zeit dauern, sie muß unwiederbringlich verloren erscheinen. Die Aufgabe des Christenthums setzt die absolute Trennung schon voraus, das Endliche in der Unendlichkeit ist das Angeborene, das Unendliche im Gegensatz mit der Endlichkeit ist durch Freiheit, und trennt sich, wenn es sich trennt, absolut. Der Moment der Vereinigung kann mit dem der Entzweiung nicht zusammenfallen: es sind zwischen der Trennung und Zurückrufung des unendlichen Begriffs aus der unendlichen Flucht nothwendige Zwischenzustände, welche die Bedeutung und die Richtung des Ganzen nicht bestimmen können.

Wie überhaupt alle Entgegengesetzte es aufhören zu seyn, sowie jedes für sich in sich absolut ist, so ist nicht zu zweifeln, daß auch in der Richtung, die dem Christenthum vorgeschrieben ist, die andere Einheit, welche die der Aufnahme des Unendlichen ins Endliche ist, sich in die Heiterkeit und Schönheit der griechischen Religion verklären könne.

Das Christenthum als Gegensatz ist nur der Weg zur Vollendung; in der Vollendung selbst hebt es sich als Entgegengesetztes auf; dann ist der Himmel wahrhaft wieder gewonnen und das absolute Evangelium verkündet.

Es ist keine Religion ohne die eine oder die andere der beiden Anschauungen, ohne die unmittelbare Vergötterung des Endlichen oder das Schauen Gottes im Endlichen. Dieser Gegensatz ist der einzig mögliche in der Religion, darum gibt es nur Heidenthum und Christenthum, außer diesen beiden ist nichts als die beiden gemeinschaftliche Absolutheit. Jenes sieht unmittelbar in dem Göttlichen und den geistigen Urbildern das Natürliche, und dieses sieht durch die Natur, als den unendlichen Leib Gottes, bis in das Innerste und den Geist Gottes. Für beide ist die Natur Grund und Quell der Anschauung des Unendlichen.

Ob dieser Moment der Zeit, welcher für alle Bildungen der Zeit und die Wissenschaften und Werke der Menschen ein so merkwürdiger Wendepunkt geworden ist, es nicht auch für die Religion seyn werde und die Zeit des wahren Evangeliums der Versöhnung der Welt mit Gott sich in dem Verhältniß nähere, in welchem die zeitlichen und bloß äußeren Formen des Christenthums zerfallen und verschwinden, ist eine Frage, die der eignen Beantwortung eines jeden, der die Zeichen des Künftigen versteht, überlassen werden muß.

Die neue Religion, die schon sich in einzelnen Offenbarungen verkündet, welche Zurückführung auf das erste Mysterium des Christenthums und Vollendung desselben ist, wird in der Wiedergeburt der Natur zum Symbol der ewigen Einheit erkannt; die erste Versöhnung und Auflösung des uralten Zwistes muß in der Philosophie gefeiert werden, deren Sinn und Bedeutung nur der faßt, welcher das Leben der neuerstandenen Gottheit in ihr erkennt.

III.

Die Betrachtung der Philosophie von dem allgemeinen historischen Standpunkt aus würde für manche wenigstens den Nutzen haben, sie über die engen Formen ihres Philosophirens, in welchem sie die Grenzen

des allgemeinen Geistes gesteckt zu haben glauben, ins Klare zu setzen. Anderen würde sie bei dem Unvermögen, sich aus freier Selbstthätigkeit zu Ideen zu erheben, wenigstens einen allgemeineren Maßstab der Beurtheilung angeben, als die auf den engen Kreis der gegenwärtigen Zeit eingeschränkte Kenntniß der Formen und Richtungen der Philosophie.

Durch dieselbe Wendung, welche zum Princip der Philosophie die absolute Entzweiung gemacht hat, wurde auch die Betrachtungsweise der Natur bestimmt, welche in der neueren Zeit die herrschende ist. Auch in dem Verhältniß, welches die Wissenschaft der Alten zur Natur hat, drückt sich die noch unaufgehobene Identität aus; jene beschränkte sich auf Beobachtung, weil diese allein die Gegenstände in ihrer Integrität und Ungetrenntheit aufnimmt. Die Kunst zu isoliren und die Natur unter künstlich veranstalteten Verbindungen und Trennungen zu beobachten, ist eine Erfindung der späteren Kultur. Wenn aber auch die gemeine Geschäftigkeit der Empirie eine völlig blinde ist, so war der erste Strahl, der sie allgemeiner geweckt hat, und der den edleren Trieb zur Erforschung der Natur unterhielt, jener dem Gefühl der späteren Welt tief eingeprägte Instinkt, das entflohene Leben in die Natur zurückzurufen. Der Enthusiasmus, mit welchem alle lebendigen Erscheinungen der allgemeinen Natur, welche von den Alten fast nicht gekannt und wenig geachtet waren, von den Neuern als soviel Zeugen des in der Natur verschlossenen Lebens aufgenommen wurden, zeigt von der einen Seite zwar die ursprüngliche Rohheit der letzten im Gegensatz gegen die Bildung der ersten, aber zugleich auch die unwiderstehliche Nothwendigkeit, mit der dem menschlichen Geist diese Richtung aufgedrungen wurde.

Es ist keine Aussicht, aus dem ungebildeten Ernst und der trüben Empfindsamkeit der modernen Betrachtung der Natur wieder zu der Heiterkeit und Reinheit der griechischen Naturanschauung zurückzukehren, als auf dem Einen Wege der Wiederherstellung der verlorenen Identität durch die Speculation und Wiederaufhebung der Entzweiung in einer höheren Potenz, da zu der ersten, nachdem sie einmal überschritten zurückzukehren versagt ist.

Enge Geister, die den großen Zusammenhang der allgemeinen Bildung und der Formen, in denen sie sich ausdrückt, nicht begreifen, mögen über die Naturphilosophie vorerst das Urtheil der Irreligion sprechen oder hervorrufen; sie wird nichtsdestoweniger ein neuer Quell der Anschauung und Erkenntniß Gottes werden. Noch wohlfeiler ist der Vorwurf der Nicht- oder Unsittlichkeit, mit dem ein mark- und kraftloses Reden von Moralität, aus dem alle Idee Gottes entfernt ist, erst die Religion verdrängt hat und nun auch die Philosophie zu verdrängen versucht. Die wissenschaftliche Rohheit, die mit diesem Moralisiren verbunden ist, begreift die Einheit des Ichs und der Natur, demnach die Naturphilosophie empirisch, als Naturalismus, wie dagegen den Idealismus als Egoismus. Aus wahrer sittlicher Energie muß eine Philosophie entspringen, die ganz aus reiner Vernunft und nur in den Ideen ist; jenes Vorschieben der Sittlichkeit ist aber gegen die Vernunft und Speculation gerichtet. Sittlichkeit im Princip ist Befreiung der Seele von dem Fremd- und Stoffartigen, Erhebung zum Bestimmtseyn durch reine Vernunft ohne andere Beimischung. Dieselbe Reinigung der Seele ist die Bedingung zur Philosophie. Die sittliche und die intellektuelle Beziehung aller Dinge ist insofern wieder eine und dieselbe, es ist die Beziehung auf die reine, schlechthin allgemeine Vernunft, ohne Stoff, ohne Dazwischentretendes oder fremde Vermittlung.

Die wahrhaft sittliche Betrachtung der Natur ist demnach auch die wahrhaft intellektuelle, und umgekehrt. Die sittliche Beziehung, welche die intellektuelle ausschließt, ist auch keine sittliche mehr. Beide sind eins im Princip, keine geht der andern wahrhaft vor oder nach; nur empirisch erscheint es so; das Sittliche ist unserm Werden in der Zeit nach das Erste, wodurch wir in die Intellektualwelt eingreifen und uns in ihr erkennen. Das angeborene Wissen ist nur eine Einbildung des Unendlichen oder Allgemeinen in das Besondere unserer Natur; die sittliche Anforderung geht unmittelbar durch sich selbst auf die Hineinbildung unsers Besonderen in das rein Allgemeine, das Wesen, das Unendliche: aber dieser Gegensatz des Wissens mit dem Sittlichen besteht auch nur für das Wissen und Handeln in der Zeit. Das wahre

Wissen wendet sich von dem bloßen Widerschein des Unendlichen im Endlichen ab und zu dem An-sich oder Urwissen, und in dieser Richtung ist es nicht ohne die vollendete Einbildung oder Auflösung des Besonderen im Allgemeinen, d. h. ohne die sittliche Reinheit der Seele. Hinwiederum ist die wahre, nicht bloß negative Sittlichkeit nicht, ohne daß die Seele in der Ideenwelt einheimisch und in ihr wie in ihrem Eigenthum sey. Die Sittlichkeit, welche vom Intellektualen sich trennt, ist nothwendig leer, denn nur aus diesem nimmt sie den Stoff ihres Handelns. Derjenige also, der nicht seine Seele bis zur Theilnahme an dem Urwissen geläutert hat, ist auch nicht zur letzten sittlichen Vollendung gelangt. Das Reine, schlechthin Allgemeine ist für ihn ein Außer-ihm; er selbst demnach steckt noch in dem Unreinen, und ist im Besonderen und Empirischen befangen.

„Die Reinigung, sagt Plato (Phaed. p. 152), besteht darin, die Seele so viel möglich von dem Leib abzusondern und zu gewöhnen, sich in sich selbst von allen Seiten aus dem Leib zu sammeln und zurückzuziehen und nach Vermögen in sich selbst zu wohnen. Tod heißt eine solche Lösung der Seele von dem Leib. Am meisten streben nach dieser Lösung die wahrhaft Philosophirenden." In diesem Streben nach Reinigung begegnen sich also die Sittlichkeit und die Philosophie. Der Weg zu jener Befreiung ist nicht der bloß negative Begriff der Endlichkeit, daß sie nämlich eine Schranke der Seele ist, denn hierdurch wird sie nicht überwunden. Es bedarf eines positiven Begriffs und einer gleichen Anschauung des An-sich; denn derjenige, der weiß, daß nur für den Schein das Natürliche von dem Göttlichen getrennt, der Leib nur in der unvollkommenen Erkenntniß Leib und von der Seele verschieden, in dem An-sich aber dasselbe mit ihr ist, wird sich auch am meisten üben, jenen vom Sokrates gepriesenen Tod zu sterben, der der Eingang zu der ewigen Freiheit und dem wahren Leben ist. Die aber zwischen das rein Allgemeine oder Unendliche und die Seele, auf welche Weise es sey, entweder daß sie sich überhaupt mit ihrem Bewußtseyn nicht darüber erheben, oder mit Bewußtseyn etwas Fremdartiges, einen Stoff oder dergleichen einschieben, werden nie

wahrhaft von jener Schranke befreit werden und das Endliche und den Leib als ein Positives und wahrhaft Wirkliches immerfort mit sich schleppen. Der wahre Triumph und die letzte Befreiung der Seele liegt allein im absoluten Idealismus, im absoluten Tod des Reellen als solchen.

Die Lästerer, welche das sittliche Princip der Philosophie verläumden, kennen weder das Ziel noch die Stufen der Seele, durch welche sie zur Läuterung gelangt. Das Erste, was sie erfährt, ist die Sehnsucht; denn die Natur, um in sich den Abdruck des unsterblichen Wesens zu empfangen, ist nothwendig zugleich das Grab der Vollkommenheit. Die Seele, welche den Verlust des höchsten Gutes gewahr wird, eilt, der Ceres gleich, die Fackel an dem flammenden Berg zu entzünden, die Erde zu durchforschen, alle Tiefen und Höhen zu durchspähen, umsonst, bis sie ermüdet endlich in Eleusis anlangt. Dieses ist die zweite Stufe; allein nur die allsehende Sonne offenbart den Hades als den Ort, der das ewige Gut vorenthält. Die Seele, welcher diese Offenbarung widerfährt, geht zur letzten Erkenntniß über, sich zum ewigen Vater zu wenden: die unauflösliche Verkettung zu lösen, vermag auch der König der Götter nicht, aber er verstattet der Seele, sich des verlorenen Guts in den Bildungen zu freuen, welche der Strahl des ewigen Lichts durch ihre Vermittlung dem finstern Schooß der Tiefe entreißt.

Ueber die Construktion in der Philosophie.

Abhandlung über die philosophische Construktion, als Einleitung zu Vorlesungen in der Philosophie, von Benj Karl H. Höyer. Aus dem Schwedischen. Stockholm bei Sieverstolpen, in Commission bei Fr. Perthes in Hamburg. 1801.

Daß die Philosophie weder die engen Grenzen des Kantischen Kriticismus überschreiten, noch auf dem von Fichte eingeleiteten Weg zu einer positiven und apodiktischen Philosophie weiter fortschreiten könne, ohne daß die Methode der Construktion in ihrer größten Strenge in sie eingeführt werde, davon könnte sich jeder im Allgemeinen durch die vorliegende Schrift überzeugen, welche den Hauptpunkt, auf den die wissenschaftliche Vollendung der Philosophie ankommt, mit großer Klarheit bezeichnet und darstellt.

Die Lehre von der philosophischen Construktion wird künftig eines der wichtigsten Kapitel in der wissenschaftlichen Philosophie ausmachen: es ist unleugbar, daß, so wie viele an den Fortschritten derselben Theil zu nehmen durch den Mangel des Begriffs der Construktion verhindert werden, so hinwiederum gegen eine gewisse falsche Liberalität, die sich mit dem Geistreichen in der Philosophie begnügt und unter der äußern Form des Philosophirens das bloße Räsonniren begünstigt, oder gegen die Mischung aller Standpunkte, welche Wahres und Falsches verwirrt und ununterscheidbar macht, das Dringen auf strenge von den ersten Prämissen ausgeführte Construktion, das kräftigste Mittel sey.

Manche philosophische Bestrebungen erhalten sich in einem gewissen äußeren Ansehen des Zusammenhangs, einzig weil sie sich auf jenen Weg nicht einlassen und gegen die Probe der wissenschaftlichen Construktion sich sträuben; und doch muß gerade in der Philosophie Materie und Form am unzertrennlichsten seyn, so daß ein von Seiten der Form vernachlässigtes System es in gleichem Grade von Seiten des Inhalts seyn muß. Es kommt in der Philosophie überhaupt nicht darauf an, was gewußt werde, sondern aus welchen Gründen es gewußt werde. Ehe man zu dem schlechthin Absoluten durchgedrungen ist, findet sicher und nothwendig immer der Wahlspruch der Skeptiker seine Stelle, daß jedem Grund ein gleicher Grund entgegengesetzt werden kann. Man kann nicht leugnen, daß in den von Seiten der Form ungereimtesten und widersinnigsten Systemen einzelne Sätze wahrer Philosophie vorkommen; allein sie sind in ihnen ohne allen wissenschaftlichen Werth, ohne Sinn und Gehalt. Das Gefühl von der Wahrheit im Einzelnen bei totaler Verworrenheit im Ganzen erzeugt die beschränkteste Rechthaberei und obstinirteste Unbelehrbarkeit, so daß für manche Köpfe, sie von der gänzlichen Nullität ihrer Philosophie zu überzeugen, kein anderes Mittel wäre, als der Form, wenn dieß möglich wäre, bei ihnen zum Durchbruch zu verhelfen.

Die Form also, welche einerseits den Philosophen selbst vor Irrthümern und Abschweifungen bewahrt, ist andererseits in seiner Hand eine sehr wichtige, ja die einzige Waffe gegen die Halbphilosophie und die Unphilosophie, welche beide keine Ansprüche auf die Form machen können, ohne eben damit ihre ganze Blöße zu offenbaren.

Es wird aus dem gleichen Grunde vorläufig keine Philosophie für wahre und absolute Philosophie gelten können, welche nicht beweisen kann, daß sie die absolute Form gewonnen hat, oder, da eine solche überhaupt noch nicht existiren möchte, so wird auch keine Richtung und keine Bestrebung in der Philosophie für die wahre geachtet werden können, welche nicht die Einsicht in die Unzertrennlichkeit des Wesens und der Form zum Leitstern und Princip hat.

Das große Beispiel, das Spinoza von dem Gebrauch der geome-

trischen Methode in der Philosophie gegeben hat, anstatt zur Vervollkommnung desselben aufzufordern, hat vielmehr das Gegentheil bewirkt; die Welt, welche diesen Geist nicht verstand, suchte eine Hauptquelle seiner Irrthümer in dieser Form, der man von dieser Zeit an eine gewisse Verwandtschaft mit dem Fatalismus und Atheismus zuschrieb.

Wenn Spinoza geirrt hat, so ist es darin, daß er nicht weit genug zurück construirt, und wenn nicht die Form, doch die rein ideelle Seite der Philosophie zu sehr vernachlässigt hat. Es ist mit dem Dogmatismus wie mit der geometrischen Methode selbst: es gibt einen äußeren und inneren, formellen und wesentlichen Dogmatismus. Der wesentliche Dogmatismus hat nur Ein Merkmal, es ist der Gebrauch der Reflexionsformen vom Absoluten. Daß ein solcher dem innersten Geist des Spinozismus entgegen ist, der selbst vielmehr das antipodische System des dogmatischen ist, läßt sich, aller Beweise, die man von seinem Buchstaben hernehmen möchte, unerachtet, streng darthun. Spinoza hat den formellen Dogmatismus nicht vermieden, seiner Philosophie fehlt das nothwendige Element des Skepticismus: da die Philosophie ganz in der Region des Unendlichen ist, so daß sie nicht wie die Mathematik einen höheren Reflex über sich hat, sondern alle Reflexe in sich selbst vereinigt, so muß auch der ihres eignen Wesens sie immer begleiten; sie ist nicht nur ein Wissen, sondern immer und nothwendig zugleich wieder ein Wissen dieses Wissens, nur nicht in einem endlosen Fortgang, sondern in immer gegenwärtiger Unendlichkeit[1].

Von der Wolfischen Philosophie wollen wir nicht reden, welche in jedem Betracht Dogmatismus ist, und deren armselige und geistlose Anwendung der äußeren Form der geometrischen Methode überdieß keine Idee der Construktion erwecken konnte.

Wir wenden uns zu Kant, der die demonstrative Methode in der Philosophie nur im Geist des Dogmatismus und als logische Analysis begreift und der Kritik des Gebrauchs derselben in der Philosophie einen eignen Abschnitt seiner Methodenlehre gewidmet hat.

Was den allgemeinsten Begriff der Construktion betrifft, so ist Kant

[1] Vergl. Bruno, im vorherg. Band S. 290 (Ausg. von 1842, S. 143). D. H.

vielleicht der erste, der ihn so tief und ächt philosophisch aufgefaßt hat. Er beschreibt Construktion durchgängig als Gleichsetzung des Begriffs und der Anschauung, und fordert dazu eine nicht-empirische Anschauung, die einerseits, als Anschauung, einzeln oder concret ist, andererseits als Construktion eines Begriffs Allgemeingültigkeit für alle möglichen Anschauungen, die unter denselben Begriff gehören, ausdrücken muß. Ob der dem Allgemeinbegriff Dreieck entsprechende Gegenstand in der reinen Anschauung oder der empirischen entworfen wird, ist für seine Fähigkeit, den Begriff unbeschadet seiner Allgemeinheit auszudrücken, ganz gleichgültig, weil bei der empirischen Anschauung selbst doch nur auf die Handlung der Construktion des Begriffes an und für sich selbst gesehen wird u. s. w.

Bis hierher drückt Kant die Idee der Construktion und den Grund aller Evidenz vollkommen aus. Wenn er aber nachher die Möglichkeit der Construktion in der Philosophie leugnet, weil diese nur mit reinen Begriffen ohne Anschauung zu thun habe, und er gleichwohl der Mathematik eine nicht-empirische Anschauung zur Construktion zugesteht, so wird offenbar, daß er an dieser doch eigentlich nur die empirische Seite, die Beziehung auf das Sinnliche, geschätzt, dagegen bei jener vermißt hat. Denn daß die Philosophie auf bloße reine Begriffe ohne alle Anschauung beschränkt sey, würde nur dann folgen, wenn bewiesen wäre, daß es keine ihren Begriffen angemessene nicht-empirische Anschauung geben könne; diese nicht-empirische Anschauung für die Philosophie leugnet nun Kant, weil eine solche intellektuell seyn müßte, nach seiner Meinung aber alle Anschauung nothwendig sinnlich ist. Nun ist aber offenbar, daß, was an der mathematischen Anschauung das schlechthin Allgemeine, die reine Einheit des Allgemeinen und Besonderen selbst ist, nicht sinnlich, sondern vielmehr das rein Intellektuelle selbst ist. Er setzt also die Einzigkeit der mathematischen Anschauung ganz in ihre sinnliche Beziehung oder darein, daß sie die sinnlich reflektirte intellektuelle Anschauung ist, und es mußte demnach zu der Forderung einer nicht-empirischen, d. h. intellektuellen Anschauung für die mathematische Construktion noch die besondere der sinnlichen Beziehung als solcher hinzugefügt werden.

Da Kant für die Geometrie die nicht-empirische Anschauung zugibt so kann er den absoluten Unterschied zwischen Mathematik und Philosophie nicht darein setzen, daß es für diese eine nicht-empirische Anschauung geben müßte, dergleichen es doch nicht gebe. Der Unterschied beider wird vielmehr darein fallen, daß dem Mathematiker die in der Sinnlichkeit reflektirte, dem Philosophen dagegen nur die reine in sich selbst reflektirte intellektuelle Anschauung zu Gebot steht. Der Raum, wie er der Geometrie, und die Zeit, wie sie der Arithmetik nach Kant zu Grunde liegt, ist die ganze intellektuelle Anschauung; aber dort im Endlichen, hier im Unendlichen ausgedrückt. Welche Gründe in Kants ganzer Philosophie liegen, die ihm die schlechthin und an sich betrachtete intellektuelle Anschauung unzugänglich machen, ist theils bekannt genug, theils wird es aus dem Folgenden noch klarer werden.

Um nicht von den Widersprüchen zu reden, in welche sich Kant durch Verwerfung der Construktion und rein intellektuellen Anschauung verflicht, da seine transscendentale Einbildungskraft, seine reine Synthesis der Apperception, die Wirklichkeit einer solchen Anschauung involviren, da er, wie auch in der angezeigten Schrift richtig bemerkt ist, so oft erklärt, daß Begriffe, die nur mittelbare Vorstellungen von Objekten sind, außer der Einheit mit diesen schlechthin leer seyen, während er selbst nachher die Philosophie auf rein discursive Begriffe beschränkt, — um diese Widersprüche nicht zu berühren, fragt sich doch, was denn eigentlich die Mathematik, dadurch daß die intellektuelle Anschauung in ihr des sinnlichen Ausdrucks fähig ist, vor der Philosophie voraus habe. Offenbar nichts als die Möglichkeit, sich ohne alles intellektuelle Bewußtseyn gleichwohl dem Scheine nach in den Besitz ihrer Construktionen zu setzen, und die zufällige Stütze der äußeren sinnlichen Anschauung für den, der einer solchen bedarf — Vorzüge, die ein wahrer Philosoph dem Mathematiker wahrlich nicht beneiden könnte, und wegen deren Plato gewiß nicht gesagt hat: die Geometrie sey dem Philosophen zu kennen nothwendig, um das Wesentliche zu schauen und sich aus dem Veränderlichen zu erheben.

Wollte man auch mit dem Verfasser dem Geometer den Vortheil

zugestehen, daß er außer dem Bild, das seine Aufmerksamkeit leitet, zugleich ein Zeichen habe, das seine an sich fließende (?) Handlung fixirt, wodurch er die Fehler seiner Schlußfolge sogleich entdecken kann, so wird erstens, wie er selbst bemerkt, dieser Vortheil in dem andern Zweige der Mathematik beträchtlich vermindert, indem es da kein Bild des Objekts, sondern nur ein Zeichen gibt, und Verhältnisse von Größen, und in der Algebra sogar nur Verhältnisse von Verhältnissen, betrachtet werden; andererseits ist zu erwarten, ob nicht außer der speciellen symbolischen und charakteristischen Darstellung der Mathematik die universelle Symbolik oder Charakteristik erfunden, und so die Idee, welche Leibniz schon hegte, realisirt werde; daß einige Schritte schon geschehen sind, welche die Möglichkeit einer solchen Erfindung beweisen, ließe sich leicht zeigen.

Die hauptsächlichsten Gründe, wie sie sich auch bei Kant aussprechen, die der Construktion in der Philosophie und dadurch der Philosophie selbst als Wissenschaft in den herrschenden Vorstellungen entgegenstehen, kommen auf folgende zurück.

Der erste ist die absolute Entgegensetzung des Allgemeinen und Besonderen, die Kant zwar in der mathematischen Construktion als aufgehoben anerkennen muß, in der Philosophie aber durchaus stehen läßt. „Die mathematische Erkenntniß, sagt er, betrachtet das Allgemeine im Besonderen, die philosophische dagegen das Besondere nur im Allgemeinen" (Krit. d. r. V S. 742). Es sind hierüber verschiedene Bemerkungen zu machen. Erstens, da jede wahre Identität des Allgemeinen und Besonderen an sich Anschauung ist, so kann darin, daß in dem einen Fall das Besondere im Allgemeinen, im andern das Allgemeine im Besonderen dargestellt wird, kein Grund liegen, von dem ersten die Anschauung zu negiren, es würden daraus nur zwei verschiedene Arten der Anschauungen folgen. Versteht man unter dem Allgemeinen das reine Verstandes- oder discursiv Allgemeine, so ist leicht zu zeigen, daß eben diese beiden Arten der Anschauung in den beiden Zweigen der Mathematik wirklich gegeben sind, daß die Arithmetik ein Besonderes (Verhältniß von einzelnen Größen) im Allgemeinen,

die Geometrie ein Allgemeines (den Begriff einer Figur) im Besonderen ausdrückt. Es erhellt eben hieraus auch, daß alle Gegensätze, welche durch die Antithese des Allgemeinen und Besonderen möglich sind, in die Mathematik selbst fallen, daß Philosophie in keiner Entgegensetzung mit der Mathematik sey, und daß, wenn in dieser sich die Construktion nach zwei Seiten theilt, sie in jener im absoluten Indifferenzpunkt sey, oder bestimmter: daß wenn jene nothwendig entweder Darstellung des Allgemeinen im Besonderen, oder Darstellung des Besonderen im Allgemeinen ist, diese weder das eine noch das andere, sondern Darstellung der Einheiten in absoluter Indifferenz ist, welche in der Mathematik getrennt erscheinen.

Es gibt eine andere Idee des Allgemeinen, welche Kant nicht kennt und annimmt, unerachtet er eine Erklärung der Philosophie, die ohne Zweifel nach derselben entworfen worden ist, aus der Tradition annimmt, eine Idee, nach welcher allerdings Philosophie als Darstellung des Besonderen im Allgemeinen bezeichnet werden kann.

Das Allgemeine ist hier das wesentlich und absolut Allgemeine, nicht der Begriff, sondern die Idee, welche, wenn wir Allgemeines und Besonderes als Reflexionsgegensätze im Kantischen Sinn denken, diese selbst wieder ebenso begreift, wie seinerseits das Besondere, in dem Sinn wie es in der Geometrie vorkommt, außer dem Besonderen als formellen Faktor auch wieder das Allgemeine in sich faßt. In diesem Sinn ist aber das Allgemeine als Einheit des Allgemeinen und Besonderen für sich schon Gegenstand von Anschauung, versteht sich rein intellektueller, als Idee; in diesem Sinn aber nimmt es Kant nicht, er kann also auch Philosophie nicht als Darstellung des Besonderen im Allgemeinen erklären.

Selbst der oben gemachte Unterschied zwischen Geometrie und Arithmetik, daß nämlich jene das Allgemeine im Besonderen, diese das Besondere im Allgemeinen darstelle, findet, genauer zu reden, nicht in Ansehung der Construktion selbst, als solcher, sondern in andern Beziehungen statt, denn die Construktion, als solche, ist in der Mathematik und Philosophie immer absolute und reale Gleichsetzung des

Allgemeinen und Besonderen[1]. Das Besondere in der Geometrie ist doch nicht der empirische Triangel, der auf dem Papier etwa oder sonst entworfen wird, sondern, nach Kant selbst, *der Triangel der reinen Anschauung*; nur diesen hat eigentlich die Construktion im Auge, der empirische verhält sich als ein Accidens, als eine Zufälligkeit, auf die gar nicht reflektirt wird; *dieses* Besondere aber ist eben schon *das im Allgemeinen dargestellte* Besondere, insofern also die Idee oder das reale Allgemeine selbst und mit dieser nicht in bloß formaler, sondern *wesentlicher* Einheit[2].

Sonderbar genug ist es, daß Kant dem Philosophen gerade auch einen geometrischen *Begriff* vorhält, um mit dem Geometer in der Construktion desselben zu wetteifern. „Man gebe, sagt er, einem Philosophen den Begriff eines Triangels, und lasse ihn nach seiner Art ausfindig machen, wie sich wohl die Summe seiner Winkel zum rechten verhalten möge. Er hat nun nichts als den Begriff von einer Figur, die in drei geraden Linien eingeschlossen ist, und an ihr den Begriff von ebenso viel Winkeln. Nun mag er diesem Begriff so lange nachdenken, als er will, er wird nichts Neues herausbringen. Er kann den Begriff der geraden Linie oder eines Winkels oder der Zahl drei zergliedern und deutlich machen, aber nicht auf andere Eigenschaften kommen, die in diesen Begriffen gar nicht liegen. Allein der Geometer nehme diese Frage vor" ꝛc. Dieß ist gerade ebenso klug, als wenn er dagegen von dem Geometer die Construktion einer Idee, z. B. der Schönheit, des Rechts, der Gleichheit, oder des Raums selbst verlangen wollte, der sich ohne Zweifel nicht geschickter dabei benehmen würde als der Philosoph bei der Construktion des Triangels. Es ist, als ob man einem Musiker Farben und Pinsel vorlegen wollte, um damit eine Musik aufzuführen, oder einem Bildhauer Musiknoten und Instrumente, um damit eine Statue zu verfertigen, und wenn man dann aus der Unmöglichkeit die Nichtexistenz ihrer Kunst bewiese.

[1] Vergl. Methode des akad. Studiums, Originalausg. S. 97; cf. S. 92. D. H.

[2] Vergl. Neue Zeitschrift für speculative Physik, 1. Bd., 2. Stück, S. 24. (Band IV, S. 405). D. H.

Zugleich würde aus dieser Stelle folgen, daß der Philosoph nach Kant mit den Begriffen, auf die er beschränkt ist, nicht anders als analytisch zu Werk gehen könne. Ist denn das Kants Meinung, oder hat dieses spätere Kapitel die frühern vergessen?

Jedoch angemessener dem Geist seines eignen Systems sind die andern Aeußerungen, welche indeß alle nichts als Wiederholungen desselben Gegensatzes der discursiven Begriffe mit den Anschauungen, der Einheit mit der Mannichfaltigkeit sind.

Alles a priori Mannichfaltige ist schon zur Mathematik gezogen, für die Philosophie bleibt also nichts als der reine Verstand einerseits und das empirisch Mannichfaltige andererseits, welches aber als empirisches von ihr ausgeschlossen ist. Sie geht also mit völlig leerer Hand, nämlich mit leerem Verstand, aus. — Mit einem unbestimmten Mannichfaltigen, wie der Stoff einiger andern, würde sie doch wieder ohne Objekt construiren. Sie construirt also überhaupt nicht.

Anders gewendet: die Philosophie hat keine andern Begriffe a priori, als die eine Synthesis möglicher Anschauungen (demnach selbst bloß eine Möglichkeit von Anschauungen) enthalten, womit man also wohl synthetisch a priori urtheilen kann, aber nicht construiren. — Ganz richtig, daß mit diesen Begriffen nicht zu construiren ist, aber man kann sie construiren, und auch dieses nicht, sofern sie synthetische und noch dazu discursive Begriffe sind, denen die Wirklichkeit in den Anschauungen gegenübersteht; es wird überhaupt nicht, und es werden auch diese Begriffe nicht construirt als in den Ideen, der Begriff der Ursache und Wirkung z. B. in der Idee der absoluten Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit, der der Möglichkeit und Wirklichkeit selbst in der Idee der absoluten Einheit des Subjektiven und Objektiven u. s. f.[1]

Alle diese Aeußerungen sind nothwendig in einer Ansicht, nach der es in dem menschlichen Geiste nichts gibt als leere Begriffe, empirische Anschauungen und zwischen beiden einen absoluten Hiatus. Kant kann in diesem Theil seiner Methodenlehre und dem Inhalt desselben nicht

[1] Vergl. Bruno, im vorhergehenden Band S. 246 ff. 249 ff. (Ausgabe von 1842, S. 58 ff. und 63 ff.). D. H.

einmal vollkommene Rechenschaft geben über sein eignes Verfahren, wie er nämlich selbst zu jenen synthetischen Begriffen gekommen. Es ist auch ganz richtig, daß er sie nicht construirt hat, da er sie vielmehr aus der Erfahrung nach Analogie aufgegriffen hat. Undenkbar ist, daß er die Voraussetzung mit Bewußtseyn gemacht: es sey kein höherer Quell der Erkenntniß jener Begriffe, aus dem sie mit Nothwendigkeit und wahrhaft a priori begriffen werden können. — Der Rückgang im Construiren — oder, weil dieß nicht zugegeben ist — im Denken überhaupt, kann nicht eher als bei dem Punkt aufhören, wo das Construirende und Construirte — Denkende und Gedachte — schlechthin in eins zusammenfällt. Nur dieser Punkt kann Princip der Construktion heißen. Dieß ist bei jenen Begriffen nicht der Fall; denn ohne Zweifel ist das, was diese Begriffe in der philosophischen Reflexion denkt, ein anderes, als was nach ihnen denkt, und was in der Kantischen Analytik eigentlich das Construirte ist. Für das Letzte mögen sie Princip seyn, für das Erste sind sie es nicht. Jenes fällt also noch ganz aus dem Umkreis der Construktion — oder überhaupt der Philosophie — hinaus, der überhaupt nicht geschlossen werden kann als durch das eben beschriebene Zusammentreffen.

Begriffe also, welche selbst das Construirte sind, oder wenigstens nicht den Charakter eines Princips der Construktion tragen, zu den Mitteln der Construktion machen, beweist, daß man mit keinem Schritt von dem bloß Reflektirten und Abgeleiteten hinweg gekommen ist, obgleich es denn wieder ganz richtig ist, daß mit diesen Begriffen nicht zu construiren sey. Auch der Geometer construirt nicht mit dem Begriff des Triangels, des Quadrats u. s. w., da würde es so vielerlei und so verschiedene Evidenzen geben, als es Construktionen gibt, diese alle sind selbst das Construirte, im An-sich des Geometers Dargestellte, sollte er mit diesen Begriffen construiren, so würde er damit nicht anders verfahren, als wie nach der obigen Schilderung der Philosoph damit verfahren sollte.

Es ist nur Ein Princip der Construktion, Eines, womit construirt wird, in der Mathematik wie in der Philosophie. Dem

Geometer ist es die in allen Constructionen gleiche und absolute Einheit des Raums, dem Philosophen die des Absoluten. Es ist, wie schon gesagt, nur Eines, was construirt wird, nämlich Ideen, und alles Abgeleitete wird nicht als Abgeleitetes, sondern in seiner Idee construirt.

Vielleicht spricht es sich nirgends so unmittelbar und unbefangen als in diesem Räsonniren Kants über philosophische Construktion aus, daß er in seiner Kritik der reinen Vernunft durchaus nur mit dem Verstande zu thun hat, daß er demnach zu den wahren Gegenständen der Philosophie, zum Ideenreich, wovon er nur höchst confuse Berichte von andern hat, durchgedrungen sey. Selbst in den Begriffen des Verfassers der obigen Schrift zeigt sich noch eine gewisse Abhängigkeit von der Kantischen Beschränktheit und Richtung seiner Philosophie auf die Verstandesendlichkeit, wenn er S. 47 sagt: „Sogar diejenigen Begriffe, die er (Kant) Ideen nennt, entstehen durch Construktion. Eine Idee ist eigentlich ein Begriff, der an sich ohne Realität und also gar kein Begriff ist; er ist nicht construirt und kann es nicht werden; im weiteren Sinn ist sie auch ein Begriff, der bloß jetzt noch keine Realität hat. Eine eigentliche Idee wäre also nichts oder nicht einmal etwas Denkbares; insofern sie aber doch in anderer Rücksicht ein Begriff ist, so ist gerade meine vergebliche Bemühung, ihn zu construiren, darin construirt." Der Verfasser kennt aber doch, wie man schon hieraus sieht, die Elemente aller Construktion, die Kant völlig unbekannt sind, das Absolute, das an sich uneingeschränkt und schlechthin Eines ist, und das Besondere, welches ein Eingeschränktes und nicht Eines, sondern Vieles ist, ein Streit, der aber nur in der Construktion der Idee und durch produktive Einbildung gelöst werden kann.

Schon begriffen in den zuvor angeführten Gründen gegen Construktion in der Philosophie ist der, daß durch die Construktion doch bloß mögliche Objekte gegeben werden; auch der Verfasser bringt vielleicht mehr, als es der Philosophie gebührt, auf die äußere Nothwendigkeit, die er von der idealen oder inneren unterscheidet, und die nach ihm eigentlich diejenige ist, welche der Metaphysik von jeher vorzüglich

zu schaffen gemacht hat. — Daß Kant, dem seine reinen Verstandesbegriffe in Ewigkeit nur Möglichkeiten geben, nach einer Wirklichkeit außer ihnen fragt, ist nothwendig. Denn in der Construktion, deren Idee der Verfasser geltend macht, ist nicht jene bloß relative oder rein ideale, sondern absolute Möglichkeit gegeben, welche die Wirklichkeit in sich begreift. Der Verfasser hat sich mit der Idee der Construktion dem absoluten Idealismus geweiht. Ist die Frage nach der absoluten Realität, so ist diese unmittelbar mit der absoluten Idealität gegeben. Ist, wie es scheint, von der äußeren Nothwendigkeit als Bestimmung der empirischen Wirklichkeit die Rede, so kann diese als solche niemals in der Idee nachgewiesen werden, denn sie wird eben empirische Wirklichkeit durch ihre Absonderung von der Idee, und selbst die allgemeinen Gesetze, nach welchen sie in dieser Absonderung sich zu diesem so und nicht anders Bestimmten verwandelt, können wiederum nur in der Idee construirt werden.

Den letzten Anker einer phantasiereichen Hoffnung, wie er es nennt, in der intellektuellen Welt sichere Wissenschaft zu gründen, meint Kant dadurch auszureißen, daß er zeigt, daß keines der drei Stücke, welche zur Gründlichkeit der Mathematik erfordert werden, nämlich Definitionen, Axiome und Demonstrationen, von der Philosophie könne geleistet oder nachgeahmt werden. Eine sehr nothwendige Untersuchung wäre gewesen, inwiefern denn Definitionen und Axiome zur Gründlichkeit der Mathematik beitragen. Die alten Skeptiker richteten eben gegen diesen Eingang in die Mathematik ihre hauptsächlichsten Zweifelsgründe. Ist es Beweis von Gründlichkeit, könnte man sagen, die gerade Linie und die Kreislinie zu definiren, da man nicht im Stande ist ihre Genesis anzugeben? Wie komme ich nur überhaupt zu zwei und mehreren Dingen, um es als Axiom aufzustellen, daß zwei Dinge, die einem dritten gleich sind, sich selbst gleich sind, oder zu den Begriffen des Ganzen und des Theils, um zu sagen, daß das Ganze größer ist als sein Theil? Diese Fragen ließen sich, wie man wohl sieht, ins Unendliche fortsetzen, die Möglichkeit derselben beweist, daß Axiome und Definitionen keineswegs, wie sie hier von Kant vorgestellt werden, wahre

Principien, daß sie vielmehr Grenzpunkte der Principien und der Wissenschaft — Grenzpunkte des Zurückgehens auf ein absolut Erstes sind. Dergleichen Grenzpunkte bedarf jede untergeordnete Wissenschaft, z. B. die Physik; durch dieselbe isolirt sie sich gleichsam und bildet sich für sich. — Wie kann nun das, was die bloße Beschränkung einer Wissenschaft ausmacht, zum Maßstab der Gründlichkeit der Wissenschaft überhaupt und der Wissenschaft aller Wissenschaften insbesondere gemacht werden. Eben deßwegen, weil die Philosophie ganz im absoluten Wissen ist und auch die Construktion selbst wieder construirt, auch die Definition wieder definiren müßte, gibt es für sie diese Begrenzungen nicht.

Aber selbst in dem Fall, daß diese besondere wissenschaftliche Form allgemeine Gültigkeit hätte, würden doch die Gründe, aus welchen Kant die Unmöglichkeit wahrer Definitionen und Axiome in der Philosophie beweist, nicht mehr Stich halten, als die, aus welchen er die Unmöglichkeit der Construktion in der Philosophie überhaupt folgert. Er begreift auch in den Definitionen das Geschäft des Philosophen als bloß analytisch; von dieser Voraussetzung sind alle seine Gründe hergenommen. Der Verfasser bemerkt daher sehr richtig: sobald man auch in der Mathematik die Handlung der Construktion aus dem Gesicht verliere oder die Aufmerksamkeit vorzüglich darauf zu heften unterlasse, und die Definitionen nach den gewöhnlichen Regeln der Logik mit Angebung des Geschlechts und desjenigen, wodurch der Begriff zur Art unter diesem Geschlechte wird, einzurichten suchte, wäre man in der Mathematik den nämlichen Schwierigkeiten und Irrungen ausgesetzt, die Kant bloß in der Philosophie finde; keine Analyse könne in der Mathematik, so wenig als in der Philosophie, die Ueberzeugung von ihrer Richtigkeit und Vollständigkeit hervorbringen u. s. w. (S. 60).

Kant selbst bemerkt, es seyen keine Begriffe, die zum Definiren taugen, als solche, die eine willkürliche Synthesis enthalten, die a priori construirt werden kann. Aber eben solche zugleich freie und nothwendige Synthesen sind alle Construktionen der Philosophie, und überhaupt die Ideen. Wenn die Philosophie keine Definitionen im Sinn der

Mathematik hat, so ist es, weil sie ihr Construiren nirgends begrenzt. Die Definitionen der Mathematik sind auch Constructionen, nur für sie unmittelbare.

Wenn Kant die Axiome als synthetische Sätze a priori von unmittelbarer Gewißheit beschreibt, so stoßen wir hier auf eine höhere Untersuchung über die Richtigkeit der allgemeinen Behauptung Kants von der synthetischen Beschaffenheit aller Grundsätze und Lehrsätze der Mathematik. Es ist hier nicht der Ort, allgemein zu beweisen, daß die Evidenz überhaupt und die mathematische insbesondere nicht auf einem bloß synthetischen Verhältniß beruhen könne. Es wird aus dem, was wir zunächst von der Demonstration beweisen werden, erhellen, daß alle Demonstration nichts anderes als Herbeiführung des Punkts, wo das Identische und Synthetische eins ist, oder allgemeine Zurückführung der Synthesis auf die reine Identität des Denkens überhaupt ist (S. d. System d. transsc. Idealismus S. 40 [Bd. 3, S. 363]). Wenn dieß der Fall ist, so können Axiome, als synthetische, gleichwohl unmittelbar gewisse Sätze, von Lehrsätzen nicht wesentlich, sondern nur formell verschieden seyn. Sie stellen nur die abgebrochene Demonstration vor, die weiter zurückverfolgt über das besondere Gebiet der Mathematik in das allgemeine hineinführen würde, wie z. B. das mathematische Axiom, daß, was einem und demselben gleich ist, untereinander gleich ist, in der Philosophie aus der Natur des Syllogismus construirt wird.

Wenn übrigens Kant Axiome als solche für etwas der Mathematik ganz Eigenthümliches hält, so scheint er übersehen zu haben, daß es auch in dieser Wissenschaft analytische Köpfe gibt, die diese Axiome, z. B. das eben angeführte, noch für beweisbar halten und wirklich zu beweisen unternehmen, so wie, wenn es mit den Definitionen dieser Wissenschaft die von ihm vorgegebene Bewandtniß hätte, keine Fälle in ihr existiren könnten, wie der bekannte mit der Definition der Parallellinien bei Euklides, welche ein großer Theil der neueren Geometer als Lehrsatz betrachtet wissen will, obgleich noch keiner einen Beweis dafür mit allgemeiner Zustimmung hat aufstellen können.

Was zuletzt die Demonstration anlangt, so ist sie überhaupt die vollendete Gleichung des Allgemeinen und Besonderen; in dieser aber können wir zwei Momente unterscheiden, wovon nur eines wesentlich ist, das andere zur besonderen Beziehung der Mathematik gehört.

Das erste ist die absolute Gleichsetzung der schlechthin allgemeinen und der besonderen Einheit. So liegt, um uns an das Beispiel der Geometrie zu halten, der Geometrie in allen ihren Construktionen eine und dieselbe Einheit des Idealen und Realen, der reine Raum, als absolute Form zu Grunde; in der Construktion aber wird eine besondere Einheit, z. B. die des Quadrats oder Parallelogramms, gesetzt. Hier besteht die Gleichsetzung darin, daß jene absolute Einheit in jeder einzelnen Construktion als das Allgemeine ganz und ungetheilt im Besonderen ausgedrückt sey. Auf diesem Streit zwischen dem schlechthin Allgemeinen, das insofern nichts Besonderes enthält, und dem Besonderen, das insofern dem Allgemeinen nicht adäquat ist, beruht alle Construktion. — Um die Eigenschaften der angegebenen Figuren zu beweisen, bedarf der Geometer nichts weiter als die allgemeine und absolute Form des reinen Raums als solchen, er geht nicht aus seinem Absoluten heraus, um zum Besonderen zu gelangen, und eben darauf, daß er zur Demonstration der besonderen Einheit nichts anderes als die absolute bedarf, beruht die Evidenz.

Das andere Moment, welches bei der Mathematik in Betrachtung kommt, ist, daß auch im Besonderen seiner Construktion Allgemeines und Besonderes als absolut gleich betrachtet werden, daß er in dem einzelnen Dreieck z. B. die Unendlichkeit aller Dreiecke begreift, daß ihm jenes, obgleich es empirisch ist, statt aller dient. Von dem Letztern liegt der Grund einzig darin, daß die der Form nach intellektuelle Anschauung der Geometrie der Materie nach eine sinnliche ist.

Daß das erste und wesentliche Moment der Demonstration der Philosophie fehle, hat Kant nicht bewiesen, und es steht zu beweisen, daß auch Darstellung des Besonderen im Allgemeinen (wie Kant die Philosophie erklärt) ebenso undenkbar ist, als das Umgekehrte (wenn man nämlich mit andern Philosophie als Herleitung des Besonderen aus

dem Allgemeinen, der Mannichfaltigkeit aus der Einheit erklären wollte), wofern nicht das Besondere in intellektueller Anschauung, als Construktion oder Idee die ungetheilte Einheit des Allgemeinen empfängt.

Es ist also offenbar wieder das andere Moment, d. h. die sinnliche Beziehung der Mathematik allein, welche Kant bei der Philosophie vermißt, und wegen der er ihr die Möglichkeit der Demonstration abspricht.

Man kann übrigens noch bemerken, daß derselbe Gegensatz, welcher in der Demonstration zwischen der allgemeinen Anschauung des Triangels z. B. und dem empirischen oder bildlichen ist, in der Philosophie nur innerlich im Subjekt, gleichwohl stattfinde. Das Construirte ist doch immer nur Anschauung des Individuum, und insofern durch empirische Bedingungen bestimmt. Die Vernunft sieht aber in dem empirischen Gegenbild doch nur die Idee oder die reine Syntheſis des Allgemeinen und Besonderen selbst; wo dieß nicht ist, handelt im Philosophen nicht die Vernunft, sondern das Individuum.

* * *

Wir wenden uns zu dem Verfasser der angezeigten Schrift.

Er behauptet: Kant construire, ohne es zu wissen (man scheint bestimmter sagen zu können, daß Kant, wenn er ein vollendetes Bewußtseyn seiner Philosophie hätte und der Reflexion darüber fähig wäre, construiren müßte); Fichte construire, aber ohne Regel. Man könnte sagen, daß Fichte die sokratische Methode des Unterrichts zur objektiven der Wissenschaft selbst gemacht habe, nur daß dort durchgängige Absichtlichkeit erkennbar ist, dagegen hier gerade alles viel subjektiver und willkürlicher zusammenhängt.

Merkwürdig ist, wie der Verfasser, der seinen Weg von Fichte aus genommen hat, eben durch die an die Philosophie gemachte Forderung der Form, auch dem Geist und der Sache nach über den Fichteschen Idealismus hinausgeführt worden ist. Er legitimirt sich schon durch die Art, wie er dieß erklärt, als ächter Kenner der Philosophie und als Schriftsteller, der einen Rang unter den wahren Denkern

verdient. „Eine Wissenschaft, sagt er S. 79, ist nichts anderes als eine nach einer Regel fortgeführte Construktion, und nur dadurch unterscheidet sie sich überhaupt von aller Empirie und von der Schlußweise und der Handlungsart des gemeinen Menschenverstandes. Dieser Schritt ist daher für die Philosophie noch übrig. Gewiß ist es unvermeidlich, daß der Idealismus, jemehr er ausgearbeitet und durch neue hervorwachsende Schwierigkeiten der Vollkommenheit näher gezwungen wird, sich desto mehr dieser Construktion nach einer Regel nähern und endlich dieselbe erreichen werde." Wenn man dazu nimmt, daß den Nachrichten der Vorrede zu Folge diese Schrift im Original schon vor jetzt drei Jahren verfaßt war, so wird man um so mehr bewundern, wie richtig der Verfasser gesehen hat. Er bemerkt ferner über die Absicht seiner Schrift, daß, wenn auch der Idealismus durch eigne Kraft zu der von ihm geforderten Methode durchdringe, er doch nicht eher die Festigkeit der Mathematik erreichen werde, als er über diese Methode selbst eine sichere Wissenschaft besitzt. Die Philosophie enthalte von allem wissenschaftlichen Denken die meiste Freiheit, und sey daher ebensowohl Kunst als Wissenschaft.

Als den Hauptwendepunkt zwischen Fichte und ihm gibt er an, daß in der Wissenschaftslehre an den wichtigsten Stellen das reine Ich mit der reinen, aller Modificationen entkleideten, schlechthin ursprünglichen Handlung verwechselt werde, daß Fichte auf diese Weise zwei reine Ich und sogleich ein Nicht-Ich erhalte, wobei der Gesichtspunkt oft verrückt werde, und er nöthig habe zu versichern, daß seine Philosophie völlig idealistisch sey. Wie aus der in der Folge zu gebenden näheren Beschreibung seiner ursprünglichen Handlung erhellen wird, ist diese jedoch von dem Ich der Form nach nicht verschieden, da er ihr eine rein centrifugale und centripetirende Tendenz zuschreibt, sondern nur ein unvollständiger Ausdruck des von der Beziehung auf das empirische Bewußtseyn befreiten und an sich angeschauten Subjekt-Objekts.

Wir haben nun zunächst die Beschaffenheit seiner eignen Idee von

der Philosophie genauer kennen zu lernen. Wir übergehen seine Einleitung, die man nach dem Zweck, den man sich vorgesetzt hat, wissenschaftlicher nehmen kann: er knüpft die Idee der Philosophie an den Gegensatz der Freiheit und der Nothwendigkeit (S. 92).

Die Art, wie er die reine Handlung als Princip der philosophischen Construktion zu erweisen sucht, ist kürzlich folgende: Einschränkung des Gleichartigen ist der strenge und eigentliche Begriff der Construktion. Einen gleichartigen oder reinen Stoff für die Construktion gibt es nun außer der reinen Anschauung überhaupt nicht, diese sey intellektuell oder sinnlich (S. 51). In Ansehung der Philosophie insbesondere kann ebensowenig das Objekt in der Gestalt des reinen Dings als das Subjekt in der Gestalt der bloßen Vorstellung zur Auflösung der Hauptaufgabe dieser Wissenschaft zureichen. Da hierdurch nicht nur alle Substanz, sowohl als Objekt wie auch als Subjekt, sondern auch jedes Accidens, sowohl sofern es Zustand, als sofern es als bestimmte, reelle Handlung, ausgeschlossen ist, so bleibt nichts als die in sich, unabhängig von allen Modificationen betrachtete reine Handlung übrig, als das, woraus alle Philosophie herzuleiten, oder vielmehr worin alle Construktion vorzunehmen ist.

Es scheint eine formelle Unrichtigkeit zu seyn, daß der Verfasser die ursprüngliche Handlung, wahrscheinlich nur als Handlung, als Postulat, charakterisirt und gleichwohl nachher construirt. — Die Linie des Geometers ist eben deßwegen Postulat, weil und inwiefern er sie nicht construirt. Postuliren ist Verzichtthun auf Construiren. Allein dieses Verhältniß, das er seinem Princip gibt, hat noch bedeutendere Folgen für den Gehalt seiner Philosophie. Außer der subjektiven Abhängigkeit, die es dadurch erhält, kann auch die Urhandlung als bloßes Postulat nicht zugleich als das wahre und einzige An-sich, das Absolute selbst begriffen werden; der Verfasser würde sich dadurch wieder auf einem gleichen Standpunkt mit Fichte befinden, dem das Ich zwar Princip, aber nicht zugleich das einzige Absolute, und demnach mit einem Außer-ihm behaftet ist. Das Absolute wird auch ihm nur als absolutes Ding erscheinen können, wie aus seinen

Einwürfen gegen den Dogmatismus (S. 103) erhellt, worunter er auch den Realismus begreift, wie er sich im Spinoza dargestellt hat. Um nur einen Beweis anzuführen, so ist die Eine Frage, die er (S. 104) dem Realismus (in diesem Sinn) entgegenstellt: „Was ist eine Realität, die es nicht für eine Intelligenz, für mich oder irgend ein Ich ist?" hinreichend zu beweisen, daß auch er zu dem an-sich- und absolut-Seyn das Außer-dem-Ich fordert, denn da ein Außer-dem-Ich immer und nothwendig auch nur für das Ich ist, so hat er nur, sofern er das An-sich auf die erste Weise begreift, Grund zu seiner Frage.

Schon dieß wäre hinreichend zu beweisen, daß der Verfasser in seiner Construktion den Punkt des absoluten Zusammentreffens der Erkenntniß und des Absoluten — des einzigen, worin sie sich absolut schließt, nicht erreicht hat, obgleich vielleicht niemand diesem Punkt näher gewesen ist als er selbst. Es ist wie bei Kant und Fichte, von denen jener nach des Verfassers eigner Bemerkung uns immer wieder zum Realismus, dieser zu einem absoluten Nicht-Ich zurückführt; er fällt unvermeidlich immer wieder in die relative Dualität des Ichs und der Dinge zurück, die beide bleiben sollen, weil das eine nur im Gegensatz gegen das andere Realität hat; die Freiheit behält bei ihm, obgleich sie nur das eine Glied der Antithese ist, wovon die Nothwendigkeit das andere, ebenso wie bei Fichte, eine Art von Priorität; diese soll vorzüglich bleiben, und wo möglich nicht bloß, wie die Dinge auch, allein für die Erscheinung, sondern in irgend einem vorzüglicheren Sinne. Ein besonderes Anliegen ist ihm die specielle Realität der Dinge, daß sie nämlich gerade diese und keine anderen Eigenschaften haben, die ihm doch offenbar in einem speculativeren Sinn erschienen ist als Fichte (der versichert, die Frage nach derselben zuerst geweckt und beantwortet zu haben), da er diese Frage mit der uralten von der Entstehung des Uebels in der Welt für identisch erklärt.

Wenn wir an den einzelnen Aeußerungen des Verfassers etwas zu tadeln finden, so ist es nur, weil sie hinter seinen eignen, vortrefflichen

Ideen zurückbleiben. Die Stufe, welche seine Speculation wirklich erreicht hat, stimmt sich nach der Höhe, in welcher er den absoluten Identitätspunkt seines Systems gefaßt hat. Wir heben diesen als das Bezeichnendste des Ganzen heraus, wornach allein eigentlich gesucht werden und die Frage seyn kann.

Der Vereinigungspunkt zwischen der reellen Welt oder Natur und einem intelligibeln System der Wesen und Handlungen — welche beide (reell) einander vollkommen entsprechen müssen, ohne daß doch je das eine sich mit dem andern vermischen oder aufhören könnte ideell (der Vorstellungsart nach) von ihm verschieden zu seyn — liegt nach dem Verfasser in der Nothwendigkeit eines allgemeinen Systems in den Einschränkungen der ursprünglichen Handlung, ohne welches ihre Einheit und Denkbarkeit verschwinden würde. Der Anfang dieses Systems in der Intelligenz, welcher der der Intelligenz selbst ist, ist wiederum sowohl als frei wie auch als nothwendig zu denken, nämlich aus verschiedenen Gesichtspunkten. Freiheit und Nothwendigkeit in der Intelligenz sind nur zwei verschiedene Ansichten, deren Indifferenzpunkt in der ursprünglichen Handlung ohne alle Modification liegt. Diese ist an sich weder frei noch nothwendig in Entgegensetzung, und doch für die Reflexion beides auf gleiche Weise. Bestimmt und nothwendig als Grund, da ein unbestimmter Grund auch ein unbestimmender und insofern keiner ist; aber als absoluter Grund ist sie zugleich unbestimmt und frei, da sie durch keinen höheren bestimmt ist. Die Causalität der ursprünglichen Handlung ist zugleich die Handlung selbst ganz und gar; der Uebergang zur Bestimmung und sie selbst eins. Die ursprüngliche, in der Intelligenz als Freiheit eintretende Handlung ist daher unbegreiflich, und muß es seyn. Ja das Erste in jeder bestimmten Kette von Begriffen oder Dingen oder Begebenheiten ist daher als ein Akt absoluter Freiheit zu begreifen. — Aus der ursprünglichen Handlung und dieser Kraft derselben ist alles Leben, alle Kraft in der Natur; könnte sie aufhören, so würde auch alles Daseyn verschwinden. Aus ihrer Unendlichkeit entsteht in den Dingen das unendlich Bestimmte.

Bestimmung in ihrer Vollständigkeit ist System; denn sie ist die Einheit im Mannichfaltigen.

Durch die wesentliche Einheit der ursprünglichen Handlung gibt es auch im strengen Sinne nur Ein System, denn ein zweites müßte durch etwas anderes als sie entstanden seyn, welches unmöglich ist. Als einer absoluten Handlung entsprechend, ist es außerdem in sich selbst zurückkehrend, vollkommen durch sich bestimmt, mehrere Naturen sind unmöglich, denn Natur ist das System für den endlichen Anschauer, der Inbegriff der Bedingungen für die Vorstellung des Unendlichen im Endlichen, des Absoluten im Eingeschränkten. Sobald sie entweder bloß als Objekt oder bloß als Vorstellung, rein subjektiv, oder auch als eine rein bestimmte Handlung, rein leidend, betrachtet wird, geschieht dieß nur durch Abstraktion von gewissen Bedingungen derselben.

Daß wir uns der ursprünglichen Einheit des Systems unerachtet als frei fühlen in einer jeden Handlung, davon liegt der Grund nicht in dem ersten Akt, wodurch Wirklichkeit und Natur zuerst entstanden, sondern in einem neuen, insofern dem ersten entgegengesetzten Akt der Reflexion. Durch denselben entsteht ein neues System, nicht dem Inhalte nach, nicht eine neue Natur im eigentlichen Sinne, sondern bloß eine neue Vorstellungsart. Dieß System, welches an sich ein und dasselbe mit dem ersten ist, ist die intelligible Welt, die, bloß durch diese Vorstellungsart entstanden, der vorigen, und zwar durch Freiheit entgegengesetzt ist. — Solange ich innerhalb dieses intelligiblen Systems bleibe, bin ich auch nicht frei; jede Handlung ist da, ob es gleich ein System, ein organisches Ganzes zur Aufrechthaltung der Freiheit ist, oder vielmehr gerade aus diesem Grunde, in allen Theilen bestimmt. Ich bin also nur in der zweiten Reflexion frei, die mich über dieses System erhebt — nicht in Rücksicht der Handlungsart, sondern in Rücksicht der Fortsetzung derselben, indem ich unmittelbar in die Natur zurücksinken kann oder nicht, die jene (die Handlungsart) in concreto schon, als dieselbe, enthält. Was mich bei der ersten Reflexion festhält, die

Causalität der ursprünglichen Handlung selbst, thut es bei der zweiten nicht. Diese kann aufhören, ohne daß jene gestört werde. Diese Zufälligkeit der zweiten Reflexion in Bezug auf die erste, da es nämlich in dem System derselben nichts verändert, daß ich einen Theil ihres ganzen Produkts in mich aufnehme oder nicht, ist das, was Zurechnung und überhaupt Freiheit als Wahl zwischen Entgegengesetzten oder Willkür bestimmt.

Ueber der ersten und zweiten Reflexion gibt es noch eine höhere Reflexion, welche die beiden ersten vereinigt: es ist die philosophische Reflexion. Auch sie hat ihr System; denn die Wahrheit ist nur Eine. Sie ist nichts anderes als die alles umfassende Reflexion, vollständiges System nach allen Seiten, oder wiederum Natur. Sie ist die Natur zum höchsten Bewußtseyn gebracht, Natur in ihrer Klarheit und Vortrefflichkeit.

Dieß ist, wenn nicht durchaus wörtlich, doch dem Sinn und der Sache nach, der Abriß der Identität, zu welcher sich die Philosophie in dem Geist des Verfassers ausgebildet hat, und die in der vorliegenden Schrift ausgedrückt ist. Wir haben zu oft und wiederholt in dieser Zeitschrift die Grundsätze ausgesprochen, die uns bei der Beurtheilung einzig leiten, um noch die Versicherung nöthig zu haben, daß der Verfasser nach unsrer Meinung sich des wahrhaft speculativen Standpunktes bemächtigt habe; wo dieser ist, macht er sich selbst geltend, und es hieße nur in die besonderen Formen eines originell denkenden Geistes einbrechen, wenn wir die einzelnen Züge kritisch mustern oder beurtheilen wollten.

Es ist noch eine Seite, außer der des Gehalts, deren Wichtigkeit hervorzuheben dieses Werk sich selbst bestrebt. Wie weit sich die Idee des Verfassers von der Philosophie der Form nach ausgebildet habe, wird sich vorzüglich aus der von ihm aufgestellten Construktion der ursprünglichen Handlung ergeben, um so mehr, da durch dieselbe zugleich die ganze wissenschaftliche Form der Philosophie bestimmt werden muß und bei dem Verfasser wirklich bestimmt ist.

Die Einleitung seiner Construktion macht er auf folgende Weise:

die reine Handlung ist zugleich die ursprüngliche und absolute. Sie ist eine reine Anschauung. Denn nur insofern ist es möglich eine Construktion in ihr vorzunehmen. Jede Construktion fordert ein Schema, die ursprüngliche Construktion das ursprünglichste — also in der allgemeinen höchsten Aufgabe: Einigkeit mit uns selbst, liegende: das Ich. (Dieser letzte Uebergang ist allerdings weder der gewählteste noch der strengste). Unter Ich wird aber bloß ein reines Ich oder Intelligenz gesucht, nicht ein Ich mit wirklichem Bewußtseyn, oder irgend einer Modification, sondern das bloße Wesen und Form der Intelligenz (das reine Subjekt-Objekt).

Der merkwürdigste Punkt, wie in aller Philosophie, so auch in dieser Construktion ist der des sogenannten Uebergangs vom Unendlichen zum Endlichen, das Entstehen der Einschränkung in dem an sich Uneingeschränkten, durchaus Gleichartigen und Absoluten. — Wir können nicht sagen, daß der Verfasser den ganzen Umfang dieses Problems ermessen habe, indeß ist sein erster Schritt in der Construktion die Synthesis der Schranke und des Uneingeschränkten. „Im Wesen der Handlung als einer solchen, nicht außer ihr, in irgend einer Bedeutung, liegt nothwendig Einschränkung; die Einschränkung und die Handlung sind gleich absolut."

Wäre diese Einschränkung oder Grenze fließend und unaufhörlich verändert, so wäre sie ohne Wirkung und schränkte nicht ein, die Handlung hätte kein Produkt, da dieß fixirt seyn muß. Die Handlung muß also mit der absoluten Einschränkung ein Gleichgewicht, eine Ruhe gewinnen, und diese Ruhe ist Grenze derselben und zugleich Produkt — nicht der Einschränkung, denn diese producirt nichts, sondern der mit der Einschränkung syntheſirten Handlung — Produkt also, wozu die entgegengesetzten Absoluta gemeinschaftlich beitragen.

Dieses erste Produkt ist nun für den Verfasser gleichsam der Urstoff, an dem durch ein beständiges Reflektirtwerden und Zurückhandeln der ursprünglichen Handlung alle Form in fortgehender Steigerung hervortritt. Jedes folgende Produkt ist dadurch ausgezeichnet, daß die Handlung des vorhergehenden in es kommt, so daß in jedem späteren

Produkt mehr Handlung ist als in dem früheren. Das Subjektive wird zum Objektiven, die Thätigkeit zum Produkt geschlagen. Im ersten Produkt ist ein stillstehendes Objekt; im zweiten ein Objekt, das zugleich Handlung ist (oder umgekehrt), — das Ganze Vorstellung —; im dritten ein Produkt, in welchem das Objekt selbst Vorstellung ist — das Ganze Subjekt —; in dem folgenden wird das Subjekt selbst, dem die Vorstellung Objekt war, Objekt, — das Ganze Bewußtseyn, welches daher alle vorhergehenden begreift. Durch die letzte Handlung wird auch dasjenige, dessen Objekt das Bewußtseyn ist, selbst Produkt, d. h. Ich. Die Reihe ist demnach nach zwei Seiten geschlossen, von der einen durch das erste Produkt, welches gleichsam das höchste Objekt, bloß Ruhe ist, von der andern durch das absolute Subjekt, über welches kein höheres Produkt aufgezeigt werden kann.

Daraus, daß das Ich in jeder Beziehung das letzte Produkt ist, folgt, daß jedes Produkt über dasselbe in eines von denen Produkten zurückfällt, welche vor diesem Ich in der Handlung entstehen. Unter jeder möglichen Relation sind nur drei Glieder möglich, denen drei Produkte entsprechen. Die Glieder, die über diese Anzahl hinzukommen, müssen durch eine frühere Reflexion schon in einem oder mehreren Gliedern einer vorhergegangenen Relation liegen. Also in jeder folgenden Relation, oder, um unsern Ausdruck dafür zu gebrauchen, in jeder folgenden Potenz muß ich immer wieder beim Subjekt stehen bleiben, und erhalte wieder nichts als ein Ich, wiewohl ein genauer eingeschränktes, die Glieder der vorhergehenden Relation, z. B. der zweiten, fallen zum Objekt herab, sind es aber nur in der dritten Dignität u. s. f.

Wir wollen nicht behaupten, daß diese Stufenfolge bei dem Verfasser zur höchsten Klarheit, oder, was dasselbe ist, auch zur formellen Anschaulichkeit herausgearbeitet sey; wünschen aber möchte man, daß diejenigen, welche diese Form in der Gestalt, die sie in der Naturphilosophie, dem Systeme des Idealismus u. s. w. erhalten hat, als bloßes Spiel einiger bei ihnen nicht gut angeschriebenen Geistesvermögen begriffen haben, die innere Nothwendigkeit derselben, die sie an sich einzusehen nicht vermögen, wenigstens aus der Unabhängigkeit ahnden

möchten, mit der sie auch in andern entstanden ist und sich ausgebildet hat.

Am klarsten und allgemeinsten ausgedrückt findet sich dieses wissenschaftliche Verfahren in der folgenden Stelle (S. 156). „Durch den Mechanismus des Verstandes, heißt es, wird die zuletzt gemachte Synthesis unaufhörlich aufs neue Thesis mit ihrer Antithesis in der Handlung, bis in der letzten Synthesis die Aufgabe gelöst ist, die darin besteht, die Intelligenz zur Einigkeit mit sich selbst in der Vorstellung der Natur, oder in einer höheren Reflexion, zum Bewußtseyn dieser Einigkeit zu bringen. Sobald dieses bewerkstelligt ist — was doch (empirisch) insofern nie möglich und denkbar ist, als diese äußerste Synthesis nicht als ein in seinen kleinsten Theilen vollendetes System im Bewußtseyn sich einfinden kann, weil die Intelligenz ihre Endlichkeit nicht überwinden kann —, so hört die Intelligenz auf, und wird wieder die reine zu nichts erlöschende Handlung; die Intelligenz hat dann nichts mehr zu verstehen, denn alles ist eins, und ohne zu verstehen existirt sie nicht."

Die Schranken des Fichteschen Idealismus liegen, rein theoretisch betrachtet, vorzüglich darin, daß er den Grund der Begrenzung nicht absolut im Ich, sondern in einem Entgegengesetzten hat; daß er die Construktion oder vielmehr Reflexion auf die enge Stelle des Zusammentreffens der reinen und der empirischen Ichheit (des subjektiven Subjekt-Objekts) beschränkt[1], und daß die Form der Thesis, Antithesis und Synthesis in ihm bloß logisch genommen ist. Das Ich, welches hier *Princip* ist, ist dem Verfasser ein Construirtes, er ist dadurch wahrhaft *transscendental*, daß er eine Stufenfolge von Handlungen aufstellt, die jenseits des Ich liegt, die Form der Thesis, Antithesis und Synthesis wiederholt sich ihm im Einzelnen wie im Ganzen, und ist der Typus einer realen und allgemeinen Organisation.

Der objektive Umfang und die universelle Beziehung, welche die Idee des Verfassers wenigstens in der Anlage zeigt, wird sich aus folgenden Aeußerungen beurtheilen lassen. In der Construktion der Materie, wie sie in Kants metaphysischen Anfangsgründen der Natur-

[1] Vergl. Fichtes und Schellings Briefwechsel, S. 59 unten. D. H.

wissenschaft gegeben ist, erkennt man die einzige Probe von Construktion mit Bewußtseyn bei ihm. „Was ist wohl diese von ihm construirte Urmaterie?“ fragt der Verfasser. — „Nichts als eine Modification derjenigen Urrealität, die das Produkt der ersten denkbaren Handlung ausdrückte und in demselben enthalten war. Dieß Produkt war auch das erste Objekt; weiter hinab erhalte ich ein davon hergeleitetes oder genauer eingeschränktes Objekt im Raume. Folglich besteht auch das Wesen der Materie in diesem Negativen und Positiven, wodurch sie den Raum erfüllt. — Was aber von der Materie überhaupt gilt, das muß auch von jeder Materie gelten, sie sey übrigens noch so bestimmt und individualisirt. Die bestimmte ist außerdem auch ein Produkt, und hat also die Eigenschaften eines Produkts, da die Natur für mich durch Construktion entsteht, und alle Construktion ein Produciren ist. — Da also dieser Dualism sich als wesentlich in aller Construktion einfindet, so muß auch er die einzige befriedigende Erklärung aller Erscheinungen geben. — Was keine Atomistik, keine mechanische Chemie, keine materielle Psychologie, kein Hylozoismus und keine verborgenen Eigenschaften erklären können, muß durch dieß Princip begreiflich seyn. Die Cohäsion sogar so wie auch bestimmte Körper und ihre Eigenschaften müssen einmal dadurch entwickelt werden und damit zusammenhangen können. Man hat in der Naturlehre schon Elasticität, und vielleicht ist dieser Begriff noch zu wenig angewandt. Wenigstens ist Ursache zu vermuthen, daß die Polarität, die man in gewissen Körpern findet, von dieser Elasticität hergeleitet oder mit ihr in Zusammenhang befunden werden könne, um so mehr, da beide augenscheinlich bloß eine Modification des allgemeinen Dualismus sind. — Ohne Naturphilosophie keine Naturwissenschaft. Der einzig wahre Endzweck des (empirischen) Naturstudiums kann außer der Anwendung nur seyn, auch die specielle Naturkenntniß zum nothwendigen und vollständigen Zusammenhange mit dieser Naturmetaphysik zu bringen.“

Es ist höchst erfreulich, unter der Fluth in Deutschland erscheinender philosophischer Bücher, welche meist nur die unglaubliche Rohheit, den Mangel an Bildung und selbst der historischen Kenntniß der

Philosophie bei ihren Verfassern beurkunden, ein fremdes so durchgebildetes, gedachtes, in den Zustand der Wissenschaft wirksam eingreifendes und mit durchgängiger Kenntniß und Beurtheilung des Vorhandenen abgefaßtes Werk zu bemerken.

Nach einer Nachricht in der Vorrede des Uebersetzers ertheilte dem Verfasser nach Erscheinung dieses Werks, als Probeschrift, die allgemeine Meinung und das öffentliche Urtheil die erste Stelle unter denen, die der Regierung zur Besetzung des damals ledigen theoretisch-philosophischen Lehrstuhls zu Upsala vorgeschlagen wurden. „Allein, setzt er hinzu, der Scharfsinn, die vollkommene Sachkenntniß, das lebendige Interesse für Wissenschaft und deren Verbreitung, die Gabe des klaren und anschaulichen Vortrags, und dergleichen, sonst vielleicht unschädliche Eigenschaften, sind doch freilich nur untergeordnete Züge im Bild eines rechtlichen Professors. Nur ein Mann, dem das Lob der Moderirtheit gebührte, verdiente das Glück — und die Ueberraschung, zum Lehrer der Philosophie ernannt zu werden."

Ueber Dante in philosophischer Beziehung.

Die die Vergangenheit mehr als die Gegenwart lieben, wird es nicht befremden, sich von den, eben nicht immer belohnenden Anblicken der letzteren zu einem so entfernten Denkmal der mit Poesie verbundenen Philosophie zurückgeführt zu sehen, als die Werke des Dante sind, die längst die Heiligkeit des Alterthums bedeckt.

Ich verlange als Rechtfertigung dieses Platzes, den diese Gedanken hier einnehmen, vorerst nichts zugegeben, als: daß das Gedicht, auf welches sie sich beziehen, eines der merkwürdigsten Probleme der philosophischen und historischen Construktion der Kunst ist. Der Verfolg wird zeigen, daß diese Untersuchung eine weit allgemeinere, die Verhältnisse der Philosophie selbst betreffende, in sich schließt, und für diese von nicht geringerem Interesse als für die Poesie ist, deren wechselseitige Verschmelzung, zu welcher die ganze neuere Zeit sich neigt, von beiden Seiten gleich bestimmte Bedingungen fordert.

* * *

Im Allerheiligsten,

Wo Religion und Poesie verbündet,

steht Dante als Hoheprieſter und weiht die ganze moderne Kunst für ihre Bestimmung ein. Nicht ein einzelnes Gedicht, sondern die ganze Gattung der neueren Poesie repräsentirend und selbst eine Gattung für sich, steht die göttliche Komödie so ganz abgeschlossen, daß die von einzelneren Formen abstrahirte Theorie für sie ganz unzureichend ist, und

sie als eine eigne Welt auch ihre eigne Theorie fordert. Das Prädicat der Göttlichkeit gab ihr der Urheber, weil sie von der Theologie und von göttlichen Dingen handelt; Komödie nannte er sie nach den einfachsten Begriffen von dieser und der entgegengesetzten Gattung, wegen des furchtbaren Beginns und des glücklichen Ausgangs, und weil die gemischte Natur seines Gedichts, dessen Stoff bald erhabener, bald niedriger ist, auch eine gemischte Art des Vortrags nothwendig machte.

Man sieht aber leicht, daß es nach den gewöhnlichen Begriffen nicht dramatisch heißen kann, da es keine beschränkte Handlung darstellt. Inwiefern Dante selbst als die Hauptperson betrachtet wird, die nur als Band für die unermeßliche Reihe von Gesichten und Gemälden dient und mehr leidend als thätig sich verhält, könnte dieses Gedicht dem Roman sich zu nähern scheinen; aber auch dieser Begriff erschöpft es so wenig, als es nach einer gewöhnlicheren Vorstellung episch heißen kann, da in den Gegenständen der Darstellung selbst keine Aufeinanderfolge stattfindet. Als Lehrgedicht es zu betrachten, ist gleichfalls nicht möglich, da es in einer viel unbedingteren Form und Absicht als der des Lehrens geschrieben ist. Es ist also nichts von alle dem insbesondere, auch nicht etwa nur eine Zusammensetzung, sondern eine ganz eigenthümliche, gleichsam organische, durch keine willkürliche Kunst wieder hervorzubringende Mischung aller Elemente dieser Gattungen, ein absolutes Individuum, nichts anderem und nur sich selbst vergleichbar.

Der Stoff des Gedichts ist im Allgemeinen die ausgesprochene Identität der ganzen Zeit des Dichters, die Durchdringung der Begebenheiten derselben mit den Ideen der Religion, der Wissenschaft und der Poesie in dem überlegensten Geist jenes Jahrhunderts. Unsere Absicht ist nicht, es in seiner unmittelbaren Zeitbeziehung, sondern vielmehr in seiner Allgemeingültigkeit und Urbildlichkeit für die ganze moderne Poesie zu fassen.

Das nothwendige Gesetz derselben bis zu dem in noch unbestimmbarer Ferne liegenden Punkt, wo das große Epos der neuen Zeit, das bis jetzt nur rhapsodisch und in einzelnen Erscheinungen sich verkündet,

als beschlossene Totalität hervortritt, ist: daß das Individuum den ihm offenbaren Theil der Welt zu einem Ganzen bilde, und aus dem Stoff seiner Zeit, ihrer Geschichte und ihrer Wissenschaft sich seine Mythologie erschaffe. Denn wie die alte Welt allgemein die Welt der Gattungen, so ist die moderne die der Individuen: dort ist das Allgemeine wahrhaft das Besondere, das Geschlecht wirkt als Individuum; hier ist umgekehrt die Besonderheit der Ausgangspunkt, die zur Allgemeinheit werden soll. In jener ist eben deßwegen alles dauernd, unvergänglich: die Zahl hat gleichsam keine Gewalt, da der Allgemeinbegriff mit dem des Individuums in eins fällt: in dieser ist Wechsel und Wandel bleibendes Gesetz, kein beschlossener, sondern nur ein durch Individualität ins Unendliche zu erweiternder Kreis faßt ihre Bestimmungen, und weil Universalität zum Wesen der Poesie gehört, so ist die nothwendige Forderung diese, daß das Individuum durch die höchste Eigenthümlichkeit wieder allgemeingültig, durch die vollendete Besonderheit wieder absolut werde. Eben durch das schlechthin Individuelle, nichts anderem Vergleichbare seines Gedichts ist Dante der Schöpfer der modernen Kunst, die ohne diese willkürliche Nothwendigkeit und nothwendige Willkür nicht gedacht werden kann.

Von dem ersten Beginn der griechischen Poesie an sehen wir sie von der Wissenschaft und Philosophie rein geschieden, im Homer, und diesen Sonderungsproceß bis zur vollkommenen Entgegensetzung der Dichter und Philosophen fortgesetzt, welche durch allegorische Erklärungen der Homerischen Dichtungen vergeblich eine Harmonie zu erkünsteln suchten. In der neueren Zeit ist die Wissenschaft der Poesie und Mythologie vorangegangen, welche nicht Mythologie seyn kann, ohne universell zu seyn und alle Elemente der vorhandenen Bildung, die Wissenschaft, die Religion, die Kunst selbst, in ihren Kreis zu ziehen, und nicht allein den Stoff der gegenwärtigen, sondern auch den der vergangenen Zeit zu einer vollkommenen Einheit zu verknüpfen. In diesem Widerstreit, da die Kunst das Geschlossene, Begrenzte fordert, der Geist der Welt aber gegen das Unbegrenzte hintreibt und mit unwandelbarer Festigkeit jede Schranke niederreißt, muß das

Individuum eintreten, mit absoluter Freiheit sondern, der Mischung der Zeit dauernde Gestalten abzugewinnen suchen, und innerhalb der durch Willkür gezogenen Formen dem Gebilde seiner Dichtung durch die absolute Eigenthümlichkeit wieder die Nothwendigkeit in sich und die Allgemeingültigkeit nach außen geben.

Dieß hat Dante gethan. Er hatte vor sich den Stoff der Geschichte der Gegenwart wie der Vergangenheit. Er konnte ihn nicht zum reinen Epos verarbeiten, theils seiner Natur wegen, theils weil er dadurch wieder andere Seiten der Bildung seiner Zeit ausgeschlossen hätte. Zu der Ganzheit derselben gehörte auch die Astronomie, die Theologie und Philosophie der Zeit. Er konnte diese nicht in einem Lehrgedicht vortragen, denn auch dadurch beschränkte er sich wieder, und sein Gedicht mußte, um universell zu seyn, zugleich historisch seyn. Es bedurfte einer ganz willkürlichen, vom Individuum ausgehenden, Erfindung, um diesen Stoff zu verknüpfen und organisch zu Einem Ganzen zu bilden. Die Ideen der Philosophie und Theologie in Symbolen darzustellen, war unmöglich, denn es war keine symbolische Mythologie vorhanden. Er konnte aber ebensowenig sein Gedicht ganz allegorisch machen, denn alsdann konnte es wieder nicht historisch seyn. Es mußte also eine durchaus eigenthümliche Mischung des Allegorischen und Historischen seyn. In der exemplarischen Poesie der Alten war kein Ausweg dieser Art möglich: nur das Individuum konnte ihn ergreifen, nur schlechthin freie Erfindung ihn verfolgen.

Das Gedicht des Dante ist nicht allegorisch in dem Sinn, daß die Gestalten desselben etwas anderes nur bedeuteten, ohne unabhängig von der Bedeutung und an sich selbst zu seyn. Von der andern Seite ist keine derselben auf solche Weise von der Bedeutung unabhängig, daß sie zugleich die Idee selbst und mehr als Allegorie von ihr wäre. Es ist also in seinem Gedicht ein ganz eigenthümliches Mittel zwischen Allegorie und zwischen symbolisch-objektiver Gestaltung. Es ist kein Zweifel, und der Dichter hat es selbst anderwärts erklärt, daß Beatrice z. B. eine Allegorie, der Theologie nämlich, ist. So ihre Gefährtinnen, so viele andere Gestalten. Aber sie zählen zugleich für sich

selbst, und treten als historische Personen ein, ohne deßwegen Symbole zu seyn.

Dante ist in dieser Rücksicht urbildlich, da er ausgesprochen hat, was der moderne Dichter zu thun hat, um das Ganze der Geschichte und Bildung seiner Zeit, den einzigen mythologischen Stoff, der ihm vorliegt, in einem poetischen Ganzen niederzulegen. Er muß aus absoluter Willkür Allegorisches und Historisches verknüpfen, er muß allegorisch seyn, und ist es auch wider seinen Willen, weil er nicht symbolisch seyn kann, und historisch, weil er poetisch seyn soll. Die Erfindung, die er in dieser Rücksicht macht, ist jedesmal einzig, eine Welt für sich, ganz der Person angehörig.

Das einzige deutsche Gedicht von universeller Anlage knüpft die äußersten Enden in dem Streben der Zeit durch die ganz eigenthümliche Erfindung einer partiellen Mythologie, die Gestalt des Faust, auf ähnliche Weise zusammen, obgleich es in bei weitem mehr Aristophanischer Bedeutung Komödie und in anderm mehr poetischem Sinne göttlich heißen kann als das Gedicht des Dante.

Die Energie, mit welcher das Individuum die besondere Mischung des vorliegenden Stoffs der Zeit und seines Lebens gestaltet, bestimmt das Maß, in welchem er mythologische Kraft erhält. Die Personen des Dante erhalten schon durch die Stelle, an welche er sie versetzt und welche ewig ist, eine Art der Ewigkeit; aber nicht nur das Wirkliche, was er aus seiner Zeit aufnimmt, wie die Geschichte des Ugolino u. a., sondern auch, was er gänzlich erdichtet, wie das Ende des Ulysses und seiner Gefährten, hat im Zusammenhang seines Gedichtes eine wahrhaft mythologische Gewißheit.

Es könnte nur ein sehr untergeordnetes Interesse haben, die Philosophie, Physik und Astronomie des Dante an und für sich darzustellen, da seine wahre Eigenthümlichkeit nur in der Art ihrer Verschmelzung mit der Poesie liegt. Das Ptolomäische Weltsystem, welches gewissermaßen der Grund seines poetischen Gebäudes ist, hat an sich selbst schon eine mythologische Farbe; wenn aber seine Philosophie insgemein als aristotelische charakterisirt wird, so muß darunter nicht die rein

peripatetiſche, ſondern die der damaligen Zeit eigne Verbindung derſelben mit den Ideen der platoniſchen verſtanden werden, wie ſich durch viele Proben ſeines Gedichtes beweiſen ließe.

Wir wollen nicht bei der Kraft und Gediegenheit einzelner Stellen, der Einfachheit und unendlichen Naivetät einzelner Bilder verweilen, in denen er ſeine philoſophiſchen Ideen ausſpricht, wie das bekannte von der Seele, die aus den Händen Gottes kommt als ein kleines Mägdlein, das mit Weinen und Lachen kindiſch thut, ein einfältig Seelchen, das nichts weiß, außer daß es, bewegt von dem heitern Urheber, ſich gern zu dem wendet, wodurch es ergötzt wird: wir reden nur von der allgemein ſymboliſchen Form des Ganzen, in deren Abſolutheit mehr als in irgend etwas anderm die Allgemeingültigkeit und die Ewigkeit dieſes Gedichts erkannt wird.

Wenn die Verbindung der Philoſophie und Poeſie auch nur in ihrer untergeordnetſten Syntheſe als Lehrgedicht aufgefaßt wird, ſo iſt, weil das Gedicht ohne äußeren Zweck ſeyn ſoll, nothwendig, daß die Abſicht (zu lehren) in ihm ſelbſt wieder aufgehoben und in eine Abſolutheit verwandelt iſt, ſo daß es um ſeiner ſelbſt willen zu ſeyn ſcheinen könne. Dieß iſt aber nur denkbar, wenn das Wiſſen als Bild des Univerſums und in der vollkommenen Eintracht mit demſelben, als der urſprünglichſten und ſchönſten Poeſie, an und für ſich ſelbſt ſchon poetiſch iſt. Dantes Gedicht iſt eine viel höhere Durchdringung der Wiſſenſchaft und der Poeſie, und um ſo viel mehr muß ſeine Form, auch in der freieren Selbſtändigkeit, dem allgemeinen Typus der Weltanſchauung angemeſſen ſeyn.

Die Eintheilung des Univerſum und Anordnung des Stoffs nach den drei Reichen, des Infernum, Purgatorium und Paradieſes iſt auch unabhängig von der beſondern Bedeutung dieſer Begriffe im Chriſtenthum eine allgemein ſymboliſche Form, ſo daß man nicht ſieht, warum in derſelben Form nicht jedes ausgezeichnete Zeitalter ſeine göttliche Komödie haben könnte. Wie für das neuere Drama die Form der fünf Aufzüge als die gewöhnliche angenommen iſt, weil jede Begebenheit in ihrem Beginn, Fortgang, ihrer Culmination, Hinneigung zum Ende

und wirklichen Ende betrachtet werden kann, so ist jene Trichotomie des Dante für die höhere prophetische Poesie, welche eine ganze Zeit aussprächе, als allgemeine Form denkbar, deren Ausfüllung nur unendlich verschieden wäre, wie sie durch die Macht origineller Erfindung immer aufs neue belebt werden könnte. Aber nicht nur als äußere Form, sondern als sinnbildlicher Ausdruck des inneren Typus aller Wissenschaft und Poesie ist jene Form ewig und fähig, die drei großen Gegenstände der Wissenschaft und Bildung, Natur, Geschichte und Kunst in sich zu fassen. Die Natur ist, als die Geburt aller Dinge, die ewige Nacht, und als diejenige Einheit, wodurch diese in sich selbst sind, das Aphelium des Universums, der Ort der Entfernung von Gott als dem wahren Centro. Das Leben und die Geschichte, deren Natur stufenweises Fortschreiten ist, ist nur Läuterung, Uebergang zu einem absoluten Zustand. Dieser ist nur in der Kunst gegenwärtig, welche die Ewigkeit anticipirt, das Paradies des Lebens und wahrhaft im Centro ist.

Dantes Gedicht ist also, von allen Seiten betrachtet, kein einzelnes Werk eines besonderen Zeitalters, einer besonderen Stufe der Bildung, sondern urbildlich durch die Allgemeingültigkeit, die es mit der absolutesten Individualität vereinigt, durch die Universalität, vermöge der es keine Seite des Lebens und der Bildung ausschließt, durch die Form endlich, welche nicht besonderer Typus, sondern Typus der Betrachtung des Universums überhaupt ist.

Die besondere Anordnung des Gedichts nach innen kann allerdings nicht diese Allgemeingültigkeit haben, da sie nach Begriffen der Zeit und besondern Absichten des Dichters gebildet ist, dagegen ist der allgemeine innere Typus, wie von einem solchen kunstvollen und durchaus absichtlichen Werk nicht anders erwartet werden kann, auch äußerlich wieder durch Gestalt, Farbe, Ton der drei großen Theile des Gedichts symbolisirt.

Bei der Ungemeinheit seines Stoffs bedurfte Dante für die Form seiner Erfindungen im Einzelnen einer Art von Beglaubigung, welche ihm nur die Wissenschaft der Zeit geben konnte, die für ihn gleichsam

die Mythologie und der allgemeine Grund ist, der den kühnen Bau seiner Erfindungen trägt. Aber auch im Einzelnen bleibt er ganz der Absicht getreu, allegorisch zu seyn, ohne daß er aufhörte historisch und poetisch zu seyn. Das Infernum, Purgatorium und Paradies sind gleichsam nur das in concreto und architektonisch aufgeführte System der Theologie. Die Maße, Zahlen und Verhältnisse, die er im Innern derselben beobachtet, waren durch diese Wissenschaft vorgeschrieben, und er begab sich hierin absichtlich der Freiheit der Erfindung, um seinem dem Stoff nach unbegrenzten Gedicht durch die Form Nothwendigkeit und Begrenzung zu geben. Die allgemeine Heiligkeit und die Bedeutung der Zahlen ist eine andere äußere Form, auf die seine Poesie sich gründet. So ist überhaupt die ganze logische und syllogistische Gelehrsamkeit jener Zeit für ihn nur Form, die ihm zugegeben werden muß, um zu derjenigen Region zu gelangen, in welcher sich seine Poesie befindet.

Dennoch sucht Dante in diesem Anschließen an religiöse und wissenschaftliche Vorstellungen, als das allgemeingültigste, was seine Zeit darbot, niemals eine Art gemeiner poetischer Wahrscheinlichkeit, sondern hebt vielmehr eben damit alle Absicht auf, den groben Sinnen zu schmeicheln. Sein erster Eingang in die Hölle geschieht, wie er geschehen mußte, ohne einen unpoetischen Versuch, ihn zu motiviren oder begreiflich zu machen, in einem Zustand, ähnlich dem eines Gesichts, ohne daß doch die Absicht wäre, ihn dafür gelten zu machen. Seine Erhebung durch die Augen der Beatrice, durch welche die göttliche Kraft sich an ihn gleichsam fortleitet, drückt er in einer einzigen Zeile aus: das Wunderbare seiner eignen Begegnisse verwandelt er unmittelbar selbst wieder in ein Gleichniß von Geheimnissen der Religion, und beglaubigt jene durch das noch höhere Mysterium, wie wenn er seine Aufnahme in den Mond, die der des Lichtes in ungetrenntes Wasser gleicht, zu einem Bilde der Menschwerdung Gottes macht.

Die Fülle der Kunst, die Tiefe der bis ins Einzelne gehenden Absichtlichkeit in der innern Construktion der drei Welttheile darzustellen, wäre eine eigne Wissenschaft, wie kurze Zeit nach des Dichters Tode

von seiner Nation anerkannt wurde, indem sie einen eignen Lehrstuhl des Dante errichtete, den zuerst Boccaccio begleitete.

Aber nicht nur die einzelnen Erfindungen jedes der drei Theile des Gedichts lassen das Allgemein-bedeutende der ersten Form durchscheinen, sondern noch bestimmter drückt sich das Gesetz derselben in dem innerlichen und geistigen Rhythmus aus, wodurch sie einander entgegengesetzt sind. Das Infernum, wie es das furchtbarste in den Gegenständen ist, ist auch das stärkste im Ausdruck, das strengste in der Diktion, auch den Worten nach dunkel und graunvoll. Auf einem Theil des Purgatorium ruht eine tiefe Stille, da die Wehklagen der untern Welt verstummen, auf den Anhöhen desselben, den Vorhöfen des Himmels, wird alles Farbe; das Paradies ist eine wahre Musik der Sphären.

Die Mannichfaltigkeit und Verschiedenheit der Strafen im Infernum ist mit einer fast beispiellosen Invention ausgedacht. Zwischen den Verbrechen und den Qualen ist nie ein anderer als poetischer Zusammenhang. Dantes Geist entsetzt sich vor dem Schrecklichen nicht, ja er geht bis an die äußerste Grenze desselben. Aber es ließe sich für jeden einzelnen Fall zeigen, daß er niemals aufhört erhaben und demnach wahrhaft schön zu seyn; denn was Menschen, die das Ganze nicht zu fassen im Stande sind, zum Theil als niedrig ausgezeichnet haben, ist es nicht in ihrem Sinne, sondern nothwendiges Element der Gemischtheit des Gedichts, wegen welcher es Dante selbst Komödie nannte. Der Haß des Argen, der Zorn eines göttlichen Gemüths, der sich in Dantes schrecklicher Composition ausdrückt, sind nicht das Erbtheil gemeiner Seelen. Es ist zwar noch sehr zweifelhaft, was insgemein angenommen wird, daß die Verbannung aus Florenz, nachdem er bis dahin seine Poesie vornehmlich nur der Liebe geweiht hatte, zuerst seinen zum Ernsthaften und Außerordentlichen aufgelegten Geist zu der höchsten Erfindung gespornt habe, worin er das Ganze seines Lebens, der Schicksale seines Herzens und seines Vaterlandes, zugleich mit dem Unmuth darüber aushauchte. Aber die Rache, die er im Infernum übt, übt er wie im Namen des Weltgerichts, als berufener Strafrichter

mit prophetischer Kraft, nicht nach persönlichem Haß, sondern mit frommer durch die Gräuel der Zeit empörter Seele und einer längst nicht mehr gekannten Liebe des Vaterlandes, wie er selbst in einer Stelle des Paradieses sich darstellt, wo er sagt: „Wenn es je geschieht, daß das heilige Gedicht, an welches Hand gelegt haben so der Himmel als die Erde, und das mich bleich gemacht hat viele Jahre hindurch, überwindet die Grausamkeit der Zeit, die mich ausschließt aus der schönen Hürde, wo ich, ein Lämmlein, schlief, feind den Wölfen, die sie verheeren: mit anderer Stimme dann und neuem Vließ werde ich zurückkehren und an dem Ort meiner Taufe den Lorbeer empfangen." Die Schrecklichkeit der Qualen der Verdammten mäßigt er durch seine eigne Empfindung darüber, die noch fast am Ziele so vielen Jammers die Augen ihm so berauscht, daß er zu weinen begierig ist, und Virgilius ihm sagt: Warum betrübst du dich doch?

Es ist schon bemerkt worden, daß die meisten Strafen des Infernum symbolisch für die Verbrechen sind, die durch sie gestraft werden, aber mehrere sind es noch in weit allgemeinerer Beziehung. Von dieser Art ist insbesondere die Darstellung einer Metamorphose, wo zwei Naturen zugleich sich ineinander und durcheinander verwandeln und den Stoff gleichsam tauschen. Keine der Verwandlungen des Alterthums kann sich an Erfindung mit dieser messen, und wenn ein Naturforscher oder didaktischer Dichter Sinnbilder der ewigen Metamorphose der Natur von solcher Kraft zu entwerfen vermöchte, könnte er sich glücklich preisen.

Das Infernum ist nicht nur, wie schon bemerkt, der äußern Form der Darstellung nach, sondern dadurch von den andern Theilen unterschieden, daß es vorzugsweise das Reich der Gestalten, und demnach der plastische Theil des Gedichts ist. Das Purgatorium muß man als den pittoresken erkennen. Nicht allein sind die Büßungen, die den Sündern hier auferlegt werden, zum Theil ganz malerisch, bis zur Heiterkeit behandelt; sondern insbesondere bietet die Wanderung über die heiligen Hügel der Büßungsstätte einen raschen Wechsel vorübergehender Aussichten, Scenen und mannichfacher Wirkungen des Lichtes

dar, bis auf den letzten Grenzen desselben, nachdem der Dichter am Lethe angekommen ist, die höchste Pracht der Malerei und der Farbe sich aufthut in den Schilderungen der göttlichen uralten Haine dieser Gegend, der himmlischen Klarheit der Wasser, die von ihren ewigen Schatten bedeckt sind, der Jungfrau, der er an ihren Ufern begegnet und der Ankunft der Beatrice in einer Wolke von Blumen, unter einem weißen Schleier, bekränzt mit Oliven, gehüllt in einen grünen Mantel und in Purpur lebendiger Flamme gekleidet.

Der Dichter ist durch das Herz der Erde selbst zum Lichte gedrungen: im Dunkel der Unterwelt konnte nur die Gestalt unterschieden werden, im Purgatorium entzündet sich das Licht noch gleichsam mit dem irdischen Stoff und wird Farbe. Im Paradies bleibt nur die reine Musik des Lichtes, der Reflex hört auf, und der Dichter erhebt sich stufenweise zur Anschauung der farblosen reinen Substanz der Gottheit selbst.

Die zur Zeit des Dichters mit mythologischer Würde bekleidete Ansicht des Weltsystems, der Qualität der Gestirne und des Maßes ihrer Bewegung ist der Grund, auf welchen sich seine Erfindungen in diesem Theil des Gedichtes stützen; und wenn er in dieser Sphäre der Absolutheit dennoch Grade und Unterschiede stattfinden läßt, hebt er sie durch das herrliche Wort wieder auf, das er eine der Schwesterseelen, die er im Monde begegnet, aussprechen läßt: daß jedes Wo im Himmel Paradies ist.

Die Anlage des Gedichts bringt es mit sich, daß eben auf der Erhebung durch das Paradies die höchsten Sätze der Theologie erörtert werden. Die hohe Verehrung gegen diese Wissenschaft wird durch die Liebe zu Beatrice vorgebildet. Es ist nothwendig, daß in dem Verhältniß, als die Anschauung in das rein Allgemeine sich auflöst, die Poesie Musik wird, die Gestaltung verschwindet, und daß in dieser Beziehung das Infernum als der poetischere Theil erscheinen kann. Allein es ist hier durchaus nichts einzeln zu nehmen, und die besondere Vortrefflichkeit eines jeden Theils nur durch die Zusammenstimmung zum Ganzen bewährt und wahrhaft erkennbar. Wird das Verhältniß der

drei Theile im Ganzen gefaßt, so wird es als nothwendig erkannt, daß das Paradies der rein musikalische und lyrische ist, selbst in der Absicht des Dichters, der diese auch in den äußeren Formen durch den häufigeren Gebrauch der lateinischen Worte kirchlicher Hymnen ausdrückt.

Die bewundernswürdige Größe des Gedichts, welche in der Durchdringung aller Elemente der Poesie und Kunst hervorleuchtet, gelangt auf diese Weise ganz zur äußeren Erscheinung. Dieses göttliche Werk ist nicht plastisch, nicht pittoresk, nicht musikalisch, sondern dieß alles zugleich und in zusammenstimmender Harmonie: es ist nicht dramatisch, nicht episch, nicht lyrisch, sondern auch von diesem eine ganz eigne, einzige, beispiellose Mischung.

Ich glaube zugleich gezeigt zu haben, daß es prophetisch, vorbildlich ist für die ganze moderne Poesie. Es faßt alle ihre Bestimmungen in sich und entsteigt dem noch vielfach gemischten Stoff derselben als das erste sich über die Erde und zum Himmel ausbreitende Gewächs, die erste Frucht der Verklärung. Die die Poesie der späteren Zeit nicht nach oberflächlichen Begriffen, sondern in ihrem Quell kennen lernen wollen, mögen an diesem großen und strengen Geist sich üben, um zu wissen, durch welche Mittel die Ganzheit der neueren Zeit umfaßt werde, und daß kein so leicht geknüpftes Band sie vereinige. Die hiezu nicht berufen sind, mögen gleich die Worte am Anfang des ersten Theils auf sich selbst beziehen:

Laßt alle Hoffnung fahren, die ihr eingeht[1]!

[1] Als „Anhang" zu diesem Aufsatz oder eigentlich als Gegenstück zu seiner eignen Auffassung Dantes hatte der Verfasser am Schluß des Kritischen Journals die Ansicht Bouterweks über Dante vorgeführt; es wurde dieß, nebst einer anderen Auslassung ähnlichen Inhalts, die dort zu lesen ist, übergangen. D. H.

Immanuel Kant.

1804.

Obgleich in hohem Alter gestorben, hat Kant sich doch nicht überlebt. Seine heftigsten Gegner hat er zum Theile physisch, alle aber moralisch überdauert, und das Feuer der weiter Fortschreitenden hat nur gedient das reine Gold seiner Philosophie von den Zuthaten der Zeit zu scheiden und in reinem Glanze darzustellen. Die öffentliche Wirkung eines großen Schriftstellers richtet sich jederzeit theils nach dem Verhältnisse des Gegensatzes, theils nach dem der Uebereinstimmung, worin er sich mit seiner Zeit befindet. Das erste Verhältniß ist in der Regel das anfängliche, verwandelt sich aber früher oder später in das andere. Jedes Extrem fordert nach einem Naturgesetze sein entgegenwirkendes, und so könnte es für ein geistig und moralisch aufgelöstes und zerflossenes Zeitalter nicht anders als wohlthätig wirken, sich an der Rigidität eines so herrlichen Geistes in seiner Cohäsion wieder zu erhöhen. Nach einer Periode, die nur eklektisches und desultorisches Philosophiren kannte, in welcher über Objekte der Speculation, von denen man nur noch durch Tradition Kunde hatte, nach dem gemeinen Menschenverstande abgeurtheilt wurde, mußte die innere Einheit, der strenge Zusammenhang eines wie aus Einer Masse gegossenen Werks, das zu den Quellen aller Erkenntniß zurückging, ohne alle Rücksicht auf seinen Inhalt, schon durch die Form und sein Vorhaben Ernst und hohe Verehrung gebieten. Insbesondere mußte die Jugend sich unwiderstehlich dazu hingezogen fühlen, und über die Formen, womit sie Gegenstände der Wissenschaft nicht nur, sondern auch des Lebens mit Leichtigkeit und doch gründlicher als zuvor zu behandeln in Stand

Aus der Fränkischen Staats- und Gelehrten-Zeitung, März 1804, Nr. 49. 50.

gesetzt wurde, als über den glücklichsten Fund, erfreut seyn. Mitten unter den stärksten Kämpfen und Gegenkämpfen führte die Zeit indeß selbst den Moment herbei, wo Kant in der vollkommenen Harmonie mit seinem Zeitalter und für Deutschland als der höchste Verkünder und Prophet seines Geistes erschien. Es ist nichts weniger als bloß scheinbare Behauptung, daß das große Ereigniß der französischen Revolution ihm allein die allgemeine und öffentliche Wirkung verschafft hat, welche ihm seine Philosophie an sich selbst nie verschafft haben würde. Nicht ohne eine besondere Schickung darin wahrzunehmen, bewunderten manche seiner enthusiastischen Anhänger das Zusammentreffen beider in ihren Augen gleichwichtigen Umwälzungen, nicht bedenkend, daß es ein und derselbe von lange her gebildeter Geist war, der sich nach Verschiedenheit der Nationen und der Umstände dort in einer realen, hier in einer idealen Revolution Luft schaffte. Wie es eine Folge der Kantischen Philosophie war, daß in Deutschland schneller sich ein Urtheil über die Revolution bildete, so machte dagegen eine Erschütterung, die alle bisherigen Grundsätze in Anspruch nahm, die Ueberzeugung von den ewig haltbaren, durch sich selbst dauernden Grundsäulen des Rechts und der gesellschaftlichen Verfassung zu einer allgemeinen Angelegenheit und die Kenntniß der Kantischen Philosophie, welche hierüber in oberster Instanz entscheiden zu können das Ansehen hatte, zu einem Bedürfnisse selbst der Weltleute und Staatsmänner. — Die Kürze ihrer sittlichen Formeln, wodurch über moralische Fälle mit größter Bestimmtheit entschieden werden konnte, der Rigorismus sittlicher und rechtlicher Grundsätze, den sie vertheidigte, wie die Erhebung derselben über alle Abhängigkeit von Erfahrung, durch die sie etwa gerüft werden sollten, — alles dieses fand in dem großen moralischen Schauspiele der Zeit seine Empfehlung, seine Parallele und den reichsten Stoff der Anwendung. — Wenn mit der Ebbe der Revolution auch die des Kantischen Systems eingetreten zu seyn scheint, so wird der Kenner den Grund nicht so sehr in dem Aufhören der zufälligen Unterstützung, welche das Interesse an diesem von jener erhielt, als weit mehr in einer wirklichen innern Uebereinstimmung und Gleich-

heit beider suchen, indem beide den bloß negativen Charakter und die unbefriedigende Auflösung des Widerstreits zwischen der Abstraktion und der Wirklichkeit gemein hatten, der diesem ebenso in der Speculation wie für jene in der Praxis unüberwindlich war.

Die öffentliche Wirkung einer Philosophie nach ihrem Einflusse auf andere Doctrinen geschätzt, hat Kant nicht nur in den moralischen und politischen Wissenschaften, sondern mittelbar oder unmittelbar in den meisten übrigen den Grund einer neuen Betrachtungsweise gelegt. Aehnlich seinem Landsmann Copernicus, der die Bewegung aus dem Centrum in die Peripherie verlegte, kehrte er zuerst von Grund aus die Vorstellung um, nach welcher das Subjekt unthätig und ruhig empfangend, der Gegenstand aber wirksam ist: eine Umkehrung, die sich in alle Zweige des Wissens wie durch eine elektrische Wirkung fortleitete.

Es kann hier nicht die Absicht seyn, das wissenschaftliche Verdienst Kants genau zu würdigen: interessanter ist für unsern Zweck der Abdruck seiner Persönlichkeit, den er in seinen Werken zurückgelassen hat. Man hat es schon öfter bemerkt, daß in seinem Geist die Idee des Ganzen seiner Philosophie nicht den Theilen, sondern diese vielmehr jener vorangegangen sind, und das Ganze demnach mehr atomistisch als organisch entstanden sei. Durch sein Lehramt verbunden, die speculative Philosophie vorzutragen, brachte er eine Reihe von Jahren mit dem bloßen Skeptisiren über den damals herrschenden Lehrbegriff, den Wolffisch-Baumgartenschen, zu, da ihn die unendliche Redlichkeit und Aufrichtigkeit seines Geistes gegen sich selbst verhinderte, mit dem Dogmatismus desselben sich, wie andere, zu beruhigen. Doch muß er schon in den Jahren 1770—80 die Hauptideen seiner Kritik mit ziemlicher Klarheit gefaßt haben, da man sie in den um diese Zeit erschienenen Lebensläufen in aufsteigender Linie von Hippel bereits auf eine sogar schon popularisirte Weise in dem bekannten Gespräch findet, in welchem der Dekan der philosophischen Facultät nicht nur ein wissenschaftliches, sondern auch persönliches Porträt von Kant ist.

Wenn man sich fragt, wodurch Kant den meisten seiner Gegner,

unter andern dem neuesten derselben, Jacobi, der es an Bitterkeit nicht hat fehlen lassen, für jedes ordentliche Gefühl so sehr überlegen ist, so wird man den Grund davon in der oben erwähnten philosophischen Aufrichtigkeit, die er selbst an den meisten Philosophen so ungern vermißte und die er als die erste Tugend derselben pries, in der klaren Einfalt seines Geistes, die alle Winkelzüge, alle leere Dunst- und Scheinmacherei verachtete, erkennen. Aus dem Gang seiner Werke selbst erhellt, wie absichtslos er zu seinen Resultaten gelangte, ja aus manchen Aeußerungen möchte man schließen, daß er fast wider seine Neigung und nur aus Rücksicht auf den Nutzen der Welt sich mit solchen abstrakten Untersuchungen beschäftigt, als seine Kritik enthält. Diese scheint in Ansehung seiner selbst mehr ein Befreiungsproceß von der Philosophie gewesen und ihm nur als ein nothwendiger Uebergang von den „dornigen Pfaden der Speculation" zu den fruchtbaren Gefilden der Erfahrung vorgekommen zu seyn, auf welchen dann, wie er nicht undeutlich zu verstehen gab, die glücklicheren Nachkommen, nach seinen Bemühungen, allein lustwandeln könnten. Sein Geist war überhaupt nicht, wie er insgemein vorgestellt wird, von der schweren, tiefsinnigen Art (er selbst macht sich in seiner Anthropologie lustig über dieß Wort, das nach ihm nur das Melancholische bezeichnen sollte), sondern von der leichten und heitern Gattung. Eine Tendenz zu französischer Eleganz und dem gesellschaftlich Geistreichen dieser Nation erkennt man schon an seinen frühesten Produkten, z. B. den Betrachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. Daher seine eigene Liebe zur belebten Geselligkeit, sein Geschmack an den Freuden einer durch Geist erheiterten Tafel, den er bei keiner Gelegenheit verleugnet, seine unerschöpfliche Wissenschaft humoristischer Einfälle und witziger Anekdoten, wovon ein Theil, neben manchen Aeußerungen von geringerer Art, in seiner Anthropologie aufbewahrt ist.

So geartet und gewissermaßen philosophe malgré lui, möchte Kant, nur als Philosoph betrachtet, wie gewöhnlich geschieht, in seiner wahren Genialität nothwendig verkannt werden. Ohne Zweifel aber war gerade nur ein Mann von dieser Geistesart fähig, dem Dog-

matismus die dauerndsten Siege abzugewinnen und den philosophischen Horizont, den jener umwölkte, so rein aufzuhellen. Der alte heitere Parmenides, wie er bei Plato geschildert wird, und der Dialektiker Zeno hätten freundlich in ihm ihren Geistesverwandten erkannt, hätten sie seine künstlich gearbeiteten Antinomien erblickt, diese bleibenden Siegeszeichen über den Dogmatismus und ewigen Propyläen der wahren Philosophie.

Unerachtet des theilweisen Entstehens seiner Philosophie, zeigt doch sein Geist einen natürlichen und unaufhaltsamen Trieb zur Totalität, die er auch in seiner Sphäre erreicht hat. Seinen spätern speculativen Untersuchungen gingen außer denen, die sich auf die Gesellschaft und das Leben beziehen, vorzüglich naturwissenschaftliche voraus, von welchen er auch, außer jenen, bis zum Erlöschen seiner Denkkraft am meisten angezogen wurde. Seine Theorie und Geschichte des Himmels ist sattsam von andern wegen ihrer Vorherverkündigung eines Planeten über dem äußersten damals bekannten (welche eben nicht so sehr viel sagen wollte), der nahe zutreffenden Bestimmung der Umdrehungszeit des Saturnus vor der Beobachtung und wegen der kühnen Gedanken gepriesen worden, die er über die Systeme der Fixsterne, der Milchstraßen und der Nebelflecke zuerst vortrug und die mehrere Jahre nachher erst durch Lamberts Kosmologische Briefe, wo sie, ohne daß Kants Erwähnung geschehen wäre, wiederholt wurden, berühmt werden mußten, und welche übrigens noch immer mehr der Imagination gefallen, als für die Vernunft befriedigend begründet seyn möchten.' Viel höher als dieß alles ist der kecke Schwung seines Geistes anzuschlagen, indem er die Gründe auch derjenigen Bestimmungen des Weltsystems und seiner Bewegung, wegen deren der Newtonianismus unmittelbar an die göttliche Allmacht verweist, noch in dem Gebiet der Materie und ihrer natürlichen Kräfte sucht.

Seiner theoretischen Vernunftkritik als der formellen Seite fügte er später seine metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft gewissermaßen als die reelle zu, aber ohne daß es nach

' Vgl. Einleitung in die Philosophie der Mythologie S. 495.

dieſer Abſonderung zur wahren Einheit der Grundſätze beider Theile gedeihen und ſeine Naturwiſſenſchaft Naturphiloſophie werden konnte, und ohne daß ihm auch hier gelang, das Allgemeine bis zur vollkommenen Harmonie mit dem Beſonderen fortzuführen. Noch im Jahre 1801 arbeitete er in den wenigen Stunden freier Denkkraft an einem Werk: Uebergang von der Metaphyſik zur Phyſik, welches, hätte das Alter ihm die Vollendung gegönnt, ohne Zweifel von dem höchſten Intereſſe hätte ſeyn müſſen. Seine Anſichten über organiſche Natur waren ihm von der allgemeinen Naturwiſſenſchaft getrennt, und ſind in ſeiner Kritik der teleologiſchen Urtheilskraft, ohne Verbindung mit jener, niedergelegt.

Auch das weite Feld der Geſchichte beſtrahlte ſein Geiſt, der nur durch die Zeitidee des ſtetigen Fortſchritts der Menſchheit gehemmt war, mit einigen lichtvollen Gedanken.

Die in allen ſeinen Werken hervorleuchtende Naivetät, durch die er oft die Güte ſeines Gemüths nicht minder als die Tiefe ſeines Geiſtes enthüllt, ein nicht ſelten göttlicher Inſtinkt, der ihn ſicher leitet, iſt beſonders in ſeiner Kritik der äſthetiſchen Urtheilskraft erkennbar. Man kann es nur aus der Reinheit eines wahrhaft unabhängigen Gemüths und den großen Anlagen eines klaren Geiſtes erklären, wenn aus der tiefſten Herabwürdigung der Kunſt durch eine Zeit, die, theils in leerer Sentimentalität aufgelöst, theils den groben, materiellen Reiz von jener begehrend, theils ſittliche Beſſerung oder zum mindeſten Belehrung oder andern Nutzen von ihr fordernd, auch das einzelne Herrliche, das ihr durch Winkelmann und Goethe geworden war, völlig vergeſſen oder verkannt hatte, Er ſich zu einer Idee von Kunſt in ihrer Unabhängigkeit von jedem andern Zweck, als der in ihr ſelbſt liegt, erhebt, die Unbedingtheit der Schönheit darſtellt und Naivetät als das Weſen des Kunſtgenies fordert; doppelt bewundernswerth hierin, da theils natürliche Geiſtesrichtung theils Lebensumſtände (indem er nie weiter als auf einige Meilen von ſeiner Vaterſtadt Königsberg ſich entfernt hatte) ihn verhinderten, von den ſchönen Werken bildender Kunſt bedeutendere hiſtoriſche Kenntniß als von der

der redenden zu erlangen, unter welchen für ihn die Wielandschen (die äußerste Grenze seiner Bekanntschaft mit deutscher Poesie) und die Homerischen Gedichte ohngefähr auf gleiche Linie zu stehen kamen. Wenn er zur Erklärung seiner Lehre vom Genie sagt: „Kein Homer **oder** Wieland kann anzeigen, wie sich seine phantasiereichen und doch zugleich gedankenvollen Ideen in seinem Kopfe hervor- oder zusammenfinden konnten, darum, weil er es selbst nicht weiß": so ist zweifelhaft, ob man mehr über die Naivetät, den Homer zur Erläuterung des (modernen) Begriffs von Genie anzuführen, oder die Gutmüthigkeit verwundert seyn soll, von Wieland zu sagen, daß er selbst nicht wissen könne, wie seine phantasiereichen Ideen in seinem Kopfe zusammen gekommen, etwas das nach dem Urtheil der Kenner der französischen und italienischen Literatur Wieland doch ganz genau wissen kann. — Bekanntlich hat ihm dieser nachher jene Gutmüthigkeit schlecht gelohnt.

Solcher Züge unerachtet ist es unleugbar: erst seit Kant und durch ihn ist das Wesen der Kunst auch wissenschaftlich ausgesprochen worden: Er gab, wahrhaft ohne es zu wissen, die Begriffe her, welche auch über das vergangene Schöne und Aechte in der deutschen Kunst den Sinn aufschloßen, das Urtheil bildeten, und, wie das meiste Lebendigere in der Wissenschaft, läßt auch der kühnere Schwung, den die Kritik in den letzten Jahren genommen, indirekt auf seine Wirkung sich zurückführen.

Dieses indirekte Verhältniß zu allem Späteren schließt ihn gewissermaßen davon ab und erhält ihm die Reinheit seiner Erscheinung. Er macht gerade die Grenze zweier Epochen in der Philosophie, der einen, die er auf immer geendigt, der andern, die er mit weiser Beschränkung auf seinen, bloß kritischen, Zweck negativ vorbereitet hat.

Unentstellt von den groben Zügen, welche der Mißverstand solcher, die unter dem Namen von Erläuterern und Anhängern Caricaturen von ihm oder schlechte Gipsabdrücke waren, so wie von denen, welche die Wuth bitterer Gegner ihm andichtete, wird das Bild seines Geistes in seiner ganz abgeschlossenen Einzigkeit durch die ganze Zukunft der philosophischen Welt strahlen.

Die Verbreitung seiner Philosophie unter andere Nationen außer den nördlichen, welche sich jederzeit näher an deutsche Cultur anschloßen, hat weder bisher bedeutenden Erfolg gehabt, noch kann ihr ein solcher für die Zukunft auf dem bisherigen Wege versprochen werden. Kants Philosophie und noch mehr seine Darstellung derselben trägt ein starkes Gepräge von Nationalität, und verliert durch die vielfache Beziehung auf die in Deutschland vor ihm herrschende Schulphilosophie sehr viel an Allgemeinfaßlichkeit und Universalität. Die bisher eine solche Verpflanzung versuchten, waren nicht im Stande, eben dieses bloß Nationale, den Zusatz der Individualität und der Zeit von dem Wesentlichen abzuscheiden, wie z. B. Herr Villers, der ihn noch außerdem mit allen Mißverständnissen der deutschen Kantianer seinen Landsleuten bekannt gemacht hat.[1] Wenn indeß Kants Philosophie der wissenschaftlichen Indolenz einer Nation, deren größte Philosophen, außer Baco, Locke und Hume gewesen sind, nothwendiger Weise fremd bleiben muß: so möchte dagegen, außerdem, daß sie durch manche Seiten der französischen Cultur wirklich näher hätte gebracht werden können, schon die Entrüstung der wortführenden Journalisten in Frankreich gegen die Lehre und die Person des deutschen Philosophen ein Beweis seyn, daß sie die Macht der ersteren doch nicht mit so viel Gleichgültigkeit betrachten, als sie simuliren möchten, besonders der Senator in der Cornette, der, sich an Kants Ruhm zu rächen, in der Dürftigkeit seines Witzes nichts Besseres erfinden konnte als das platte Sinngedicht Popes auf Newton durch eine noch plattere Umkehrung auf Kant anzuwenden, und der überhaupt mit dem einzig seiner würdigen Gegner, dem Abbé Geoffroy, schon hinlänglich beschäftigt seyn möchte.

In dem Andenken seiner Nation, der er durch Geist wie durch Gemüthsanlagen doch allein wahrhaft angehören kann, wird Kant ewig als eines der wenigen intellektuell- und moralisch-großen Individuen leben, in denen der deutsche Geist sich in seiner Totalität lebendig angeschaut hat. HAVE SANCTA ANIMA.

[1] S. die Recension von Villers' Schriften im vorhergehenden Band S. 184 ff.

Darlegung des wahren Verhältnisses

der

Naturphilosophie

zu der verbesserten

Fichteschen Lehre.

Eine Erläuterungsschrift der ersten.

1806.

Vorbericht.

Von dem philosophischen Theil der Fichteschen Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten schrieb der Verfasser eine, in Nr. 150 und 151 der Jena'schen Allg. Literatur-Zeitung abgedruckte[1] beurtheilende Darstellung, bevor ihm die Existenz der beiden andern, fast zu gleicher Zeit herausgekommenen Fichteschen Schriften auch nur durch den Meßkatalog bekannt geworden war, den er zufälliger Weise nicht zu Gesicht bekommen hatte. Nachdem er auch die Grundzüge zur Charakteristik des Zeitalters und die Anweisung zum seligen Leben gelesen, erkannte er, daß seine Arbeit zwar in Bezug auf das dort beurtheilte Buch in ihrem Werth oder Unwerth bestehen möchte, daß sie aber nicht den gegenwärtigen Standpunkt Fichtescher Speculation umfasse, indem diese selbst von einer Schrift zur andern weiter gerückt war, und sich nun eine, nicht bloß einfache, sondern doppelte und dreifache Duplicität in dem Geiste des Urhebers — eine Verschiedenheit des Verfassers der Anweisung z. s. L. von sich selber, nicht allein in seiner ersten Gestalt, sondern auch von sich als Verfasser der Erlangischen Vorlesungen und noch mehr als dem der Grundzüge, deutlich hervorthat. Diese Bemerkung und die Lage, in die er sich durch den ganz eignen Fichteschen Synkretismus gegen Fichtesche Philosophie überhaupt gesetzt sah, bewog den Verfasser, eine ausführlichere Darlegung dieses Verhältnisses zu entwerfen. Aus dieser

[1] Diese Recension ist hier dem Vorbericht angehängt worden. D. H.

ergibt sich von selbst die eingeschränkte Bedeutung jener ersten Beurtheilung, welche allerdings nicht voraussah, wozu sich Herr Fichte im seligen Leben noch erschwingen würde, und von der in gegenwärtige Darstellung nur so viel aufgenommen ist, als nicht übergangen werden durfte, um das Bild des in der Fichteschen Trilogie zerstreuten Ganzen seiner Denkweise zu vollenden.

Es ist möglich, daß dieser Schrift eine andere folgt, enthaltend einige in Würzburg gehaltene Vorlesungen über die nämlichen Gegenstände, welche in der Anweisung zum seligen Leben behandelt sind — zur vollständigen Uebersicht des ganzen Verhältnisses zwischen Herrn Fichtes nunmehriger Ansicht und derjenigen, die sich, wie Herr Fichte sagt, selbst den Namen der Naturphilosophie beilegt.

* * *

Ueber das Wesen des Gelehrten ꝛc. In Vorlesungen von Johann Gottlieb Fichte. Berlin 1806.

Ein zweites Wort über vorliegende Schrift in dieser Literatur-Zeitung kann nicht befremdend seyn. Denn wo wäre eine solche Ausnahme, wie sie doch bisweilen gemacht wird, mehr an ihrer Stelle, als da, wo ein einzelner Theil oder eine besondere Seite des Werks auch eine besondere Betrachtung zuläßt, ja dazu auffordert; und dieses scheint hier der Fall zu seyn. Die gegenwärtige Schrift hat außer ihrem allgemeinen Interesse noch das besondere der speculativen Aeußerungen, durch welche Fichte ein mehrjähriges Stillschweigen über seine philosophischen Ansichten unterbricht. Die geistreiche, in schönem Gleichgewicht von Einsicht und Billigkeit gehaltene Beurtheilung, welche dieser Schrift in Nr. 91 und 92 dieser Blätter zu Theil geworden ist, hat diese Seite derselben, wie natürlich, der Betrachtung des Ganzen untergeordnet. Uns aber scheint diese allein einer besonderen Darlegung werth zu seyn, wegen des deutlichen Lichts, in welchem sie das Bleibende und Wesentliche der Philosophie ihres Urhebers, auch bei verändertem Ausdruck, wieder erscheinen läßt. — Es möchte eine andere Bedenklichkeit erhoben

werden. Warum nämlich jenen wissenschaftlichen Zweck an einem Werk von doch immer nur untergeordneter Bedeutung erreichen? Warum nicht den vollen und genügenden Aufschluß der neuen Darstellung der Wissenschaftslehre erwarten? Aber weiß denn der, der so fragt, ob er oder ich ihre Erscheinung erleben werden? Ist ihm entfallen, was der Verfasser am Ende der Vorrede ankündigt, sein stets größeres Widerstreben, sich mit dem lesenden Publikum zu unterhalten? Zudem ist in dem Werk eines Philosophen nichts zufällig; namentlich in dem gegenwärtigen sind es die speculativen Aeußerungen gewiß nicht, und wer nicht schon hier, in der ersten und zweiten Vorlesung, das Wesen und den Geist der wiederum hervortretenden Fichteschen Philosophie erkennt, dem möchte auch die ausgeführte Darstellung nicht mehrere Einsicht gewähren. — Es fallen in der Schrift Seitenblicke auf eine Philosophie, von der wir leider gestehen müssen, daß sie dem Verfasser dieser Darlegung nahe verwandt ist. Was kann hieraus für ihn folgen? Nichts anderes als die Verbindlichkeit, seinen Namen nicht zu verbergen, d. h. dasjenige nicht zu thun, was er gegenüber von Fichte ohnedieß nicht thun möchte. Männer wie dieser haben das Vorrecht, daß selbst in der öffentlichen Meinung nur Gründe ihnen etwas anhaben können. Ihm ist in dieser Hinsicht die namentliche Recension wie die namenlose. Daß man selbst in jener nur mit Gründen gegen ihn zu bestehen gesonnen sey, zeigt eben das freie Hervortreten. Hat Fichte gegen eine uns näher angehende Art zu philosophiren spröde und vornehm gethan: wir wollen nicht deßgleichen thun; hat er, obwohl ohne es zu wissen, einen ungereimten und offenbar falschen Begriff von jener angenommen und zu verbreiten gesucht: er ist nicht wie andere, die dieß auch thun, und von denen man nicht spricht; ihm wollen wir es zeigen, und sind wir so glücklich, dieß zu können, warum sollte das wahre Urtheil unterbleiben, bloß darum, weil auch der wahre Name dazu genannt werden müßte?

Der Kampf um wahre Philosophie, welcher unser Zeitalter auszeichnet, wird nicht um das Seyn oder Nichtseyn eines Absoluten geführt. Ein Absolutes, ob ein solches ist oder nicht ist, kümmert die

meisten nicht; nur sich selbst wollen sie es abwehren, nur in ihre Sphäre soll es nicht kommen, und als das sicherste Mittel dagegen haben sie die ganz einfache Ueberlegung gewählt, daß alles Wissen doch zunächst von uns selbst ausgehen müsse, und daß, wer nur daran recht festhalte, schon von selbst verhindert werde, je zu einem Unbedingten zu gelangen. Als der Hauptzeuge und Bekräftiger dieser Wahrheit ist von den Anhängern derselben Fichte betrachtet worden, und auf ihn und sein fruchtbares Stillschweigen war, eben in dieser Hinsicht, noch die Hoffnung der meisten gegründet. Es muß diese auf eine eigne Weise befremden, wenn auch Fichte erklärt: alles, das der Mensch von sich selbst thue (also, da Wissen ein Thun ist, auch alles, was er durch sich selbst wisse), sey nichtig; nicht der Mensch liebe die göttliche Idee, sondern diese liebe und umfasse sich selbst in ihm; überhaupt nicht das Subjekt, nicht das Ich sey der Grund der Philosophie, sondern eben die göttliche Idee. Wir im Gegentheil wollen mit aufrichtiger Freude die ersten Grundsätze hinnehmen, welche Fichte in der zweiten Vorlesung aufstellt. „Alles Seyn ist lebendig und in sich thätig, und es gibt kein anderes Seyn als das Leben. 2. Das Absolute oder Gott ist das Leben selbst, und umgekehrt, das Leben selbst ist das Absolute. 3) Dieses göttliche Leben ist an und für sich rein in sich selber verborgen, es hat seinen Sitz in sich selbst und bleibt in sich selber, rein aufgehend in sich selbst, zugänglich nur sich selbst. Es ist alles Seyn und außer ihm ist kein Seyn." Wer sollte sich nicht des verschwundenen Gegensatzes freuen, in welchem das Seyn nur begriffen wurde als die reine Negation der Thätigkeit, nicht aber als das, was in sich selbst Thätigkeit ist, diese dagegen als das nothwendige Gegentheil und die Verneinung alles Seyns; wer nicht der glücklich überstandenen Scheu vor diesem Wort, das sonst von Gott und göttlichen Dingen verbannt, aus dem Reich der Wahrheit verstoßen, nun so weit verklärt ist, daß Gott alles Seyn heißt und dasjenige, außer dem kein Seyn ist.

Aber diese Grundsätze thun es nicht allein, wird man sagen; es kommt nun noch überdieß darauf an, wie in oder aus diesem göttlichen

Leben und Allseyn zumal das besondere Seyn erkannt wird. Bekanntlich hat die Philosophie aller Zeiten sich bemüht, entweder ein Heraustreten, ein Aeußerlichwerden Gottes zu begreifen, um damit die Welt zu erklären (vergebliches Beginnen!), oder den Verstand, der sich die Welt nur als ein Herausgetretenes denken kann, von der Nichtigkeit dieser Vorstellung zu überzeugen. Was thut nun Fichte? Nach ihm „äußert sich dieses göttliche Leben (da es nach 3) doch rein, in sich selbst aufgeht), tritt heraus (da es nach eben diesem Satze rein in sich selber bleibt), es erscheint und stellet sich dar, als solches, als göttliches Leben, und diese seine Darstellung oder sein Daseyn und äußere Existenz ist die Welt." Man sieht, daß Fichte über dieses Herausgehen und Aeußerlichwerden Gottes ganz leicht und unbefangen ist, als über eine Sache, die sich von selbst versteht. Man kann aber mit Zuversicht behaupten, daß er in der obigen Stelle nichts als Worte spricht, und daß er bei einem Heraustreten des Absoluten aus sich selbst in der That nichts gedacht hat, weil sich dabei nichts denken läßt. Eben so gewiß kann man seyn, daß er diese Ansicht von der Genesis der Welt nie im Ganzen und nach allen Richtungen betrachtet haben kann. Denn, um nur Eines anzuführen, so ist die Welt, als das, worin Gott sich darstellt, wie er sagt, „bedingt durch die zwei Glieder, Gottes Wesen an sich und die unveränderlichen Gesetze einer äußeren Darstellung überhaupt." Ist es nun Gott wesentlich, daß er sich äußerlich darstelle, oder ist es ihm nicht wesentlich? Fichte hat sich über diese Frage nicht bestimmt erklärt; einer indirekten Aeußerung zufolge müßte er sich wohl für das Erste entscheiden. Dann ist aber auch Gott in seiner Darstellung, d. h. er ist, in dem, was ihm wesentlich ist, bedingt, nämlich durch die unveränderlichen Gesetze einer äußeren Darstellung überhaupt, welche als solche von ihm unabhängig sind. Dieß ist nur eine der unzähligen Schwierigkeiten, die auf dem von ihm eingeschlagenen Wege liegen, der, wenn er so geebnet wäre, als er hier scheint, wohl längst zur Heerstraße geworden seyn möchte. Wie können wir uns ferner noch wundern, wenn Fichte, dem alles so leicht scheint, nicht begreifen kann, daß wir anderen nicht auch begreifen, und wenn

er vor eitel Klarheit nicht denken kann, daß uns eben auch klar ist, was er will, ob wir es gleich nicht für genügend halten?

Wenn wir einen Mann, dessen Geist unsere Hochachtung erweckte, und dem wir ein deutliches Bewußtseyn der höchsten Aufgabe der Speculation nicht absprechen konnten, im Fortgang Behauptungen, die wir als irrig erkennen müssen, mit freiem Muth, in strenger Folge und mit kühner Verachtung des Gemeinen aufstellen sehen: wir werden nicht aufhören können, ihn zu achten und uns durch seine Erscheinung gestärkt zu fühlen. Sehen wir ihn aber seine wahren und eigentlichen Grundsätze auf solche zurückführen, aus denen sie auf keine Weise mehr folgen können, und aus denen er sie doch entweder folgern oder gar gefolgert haben will; sehen wir ihn so, von der Zeit gedrängt, seinen eignen Standpunkt verlieren, ohne einen neuen zu gewinnen, und sich zu Popularitäten herablassen, die er nach seiner eignen Denkweise sonst verschmäht haben würde: so muß dieß eine niederschlagende Empfindung über uns bringen. Was heißt es in Bezug auf Fichtes frühere Einsichten anders als sich selbst verlieren, wenn er das göttliche Leben in der Darstellung zu einem ins Unendliche sich entwickelnden Leben — in einem Zeitflusse werden läßt, der kein Ende hat? Von allem, was Kant und Fichte behauptet, ist das Wahrste ohne Zweifel, daß die Zeit eine durchaus bloß subjektive Vorstellungsweise ist, der nichts wirklich Stattfindendes, auch nicht einmal in den Dingen, entsprechen kann. Hier wird aber die Darstellung des göttlichen Lebens selbst unmittelbar mit dem Ens imaginationis einer endlosen Zeit behaftet gesetzt. Der Zauber der ersten drei Grundsätze ist mit dem vierten völlig aufgelöst, und wir eilen mit Fichte, dem es selbst hier nicht recht geheuer scheint, über diese Region hinweg, indem wir noch kurz anführen, wie er bald darauf, mit so wenigen Schritten als möglich, in das gewohnte Gleis einzulenken und bei sich selbst wieder einzukehren sucht. „Das göttliche Leben bleibt nämlich auch in der Darstellung Leben. Dieses lebendige Daseyn in der Erscheinung nennen wir das menschliche Geschlecht. Also allein das menschliche Geschlecht ist da." Die Leser erlassen uns ohne Zweifel, diese Sätze im Ernst zu beleuchten, besonders da schon die

frühere Recenſion das Treffende darüber geſagt hat. Wir begnügen uns mit der Bemerkung: wäre in Fichte ſelbſt die göttliche Idee lebendig geworden, ſo würde er nur Poſitives und außerdem nichts erblicken, alſo auch nichts ausſchließen, und ſchwerlich dieſe Ausbeugung verſucht haben, welche nur den alten Hochmuth wieder vor Augen bringt und die unbedingte Meinung von der unendlichen Erhabenheit dieſer Gattung, alſo nur das Schlechtere der vorigen Anſicht ohne das Beſſere, nämlich die Conſequenz.

So weit geht die poſitive Seite der Fichteſchen Speculation, welche handelt von dem, was da iſt; wir wenden uns zu der andern, welche handelt von dem, was da nicht iſt, aber doch da ſeyn muß, von der Natur; denn ſo widerſprechend müſſen wir Fichtes Begriff derſelben wiedergeben, wie ſogleich einleuchten wird. Nachdem ihr ſchon indirekt alles Daſeyn und Leben abgeſprochen war (denn der Menſch gehört nicht zu der Natur), ſo wird es jetzt einer eignen Kunſt bedürfen, ſie ſo weit herzuſtellen, als nöthig iſt, um ſie nur erklären zu können. Es geſchieht auf folgende Art. Das göttliche Leben iſt in ſeiner Darſtellung ein unendlich ſich fortentwickelndes. Damit (S. 30) aber ein Fortſchreiten möglich ſey, ſo muß eine Hemmung ſeyn; ſonſt würde das ganze vollendete Leben in Einem Schlag hervorbrechen; es iſt alſo eine Anhaltung nothwendig, und das Leben iſt in der Darſtellung in allen Zeitmomenten ſeines Daſeyns beſchränkt (wie es nur der Beſchränkung noch bedürfen mag, wo ſchon Zeitmomente ſind?), d. h. es iſt zum Theil nicht lebendig und noch nicht zum Leben hindurchgedrungen. Zuvörderſt iſt es hier mit aller Wiſſenſchaftlichkeit zu Ende. Es ſteht Fichten kein anderer Verbindungsbegriff als der menſchliche des Zwecks und Mittels zu Gebot; die Schranken ſind, damit die Entwickelung möglich ſey, ein Begriff, der hier nun vollends nicht anwendbar iſt, da der Begriff der Schranken überall nichts Poſitives involvirt. Aber man bemerke noch überdieß die Leichtigkeit dieſes Philoſophirens. Ganz geradezu ſagen: die Endlichkeit iſt, damit ſie ſey, würde freilich nichts geſagt ſcheinen. Ich muß demnach einen andern Ausdruck der Endlichkeit vorausſchicken, eine Umſchreibung, etwa die einer unendlichen, d. h. endloſen Fort-

entwicklung. Daß dieſe ſchon eben die Endlichkeit ſelbſt in ihrer dürftigſten Geſtalt iſt, werden die Zuhörer nicht gleich inne werden, oder vielmehr ich ſelbſt werde es nicht gewahr, und ſage nun herzhaft: damit die endloſe Entwickelung ſtattfinden könne, muß eine Hemmung ſeyn. Dieß heißt ebenſo viel als: die Würmer haben keine Augen, damit ſie blind ſeyen. — Führe nun Fichte von hier an fort und ſagte: da alſo das Leben in der Darſtellung in allen Zeitmomenten ſeines Daſeyns beſchränkt iſt, ſo iſt auch die Natur zum Theil nicht lebendig: ſo hinge dieß wenigſtens zuſammen, und ließe noch an der Natur etwas zu betrachten und zu erklären übrig. Aber nein, ſie iſt gar kein Leben; ſondern an dem ſo eben aufgeſtellten Begriff der Schranken, und bloß an dieſem, haben ſie (die Zuhörer) den Begriff der objektiven und materiellen Welt, oder der ſogenannten Natur (Fichte gönnt der armen auch das nicht einmal, ſo wenig es nach ſeiner Meinung iſt, nämlich Natur zu heißen). Dieſe ſogenannte Natur iſt nicht lebendig, wie die Vernunft und das menſchliche Geſchlecht, keiner unendlichen Fortentwicklung fähig (die Endloſigkeit der Entwicklung iſt alſo gar nur ein Vorzug der Vernunft), ſondern todt und ein ſtarres in ſich beſchloſſenes Daſeyn. Aber auch dieſes kann ſie nicht einmal ſeyn. Iſt nicht ein todtes Daſeyn an ſich ſchon und auch nach dem erſten der obigen Grundſätze der vollkommenſte Widerſpruch? Ferner, die Schranken ſind nur Schranken der Fortentwicklung, d. h. des ſich darſtellenden göttlichen Lebens: aber von dieſem göttlichen Leben, dem ſich darſtellenden, ſoll hier ganz abſtrahirt werden; die Natur iſt nicht jenes, das göttliche Leben, und die Schranke, ſondern ſie iſt die Schranke ganz allein und nichts als dieſe, und der Begriff von dieſer erſchöpft völlig auch den Begriff von jener. Was iſt denn nun eine Schranke ohne alles Reale, das ſich in ihr faßt? In der That ein völliges Nichts, nicht ein halbes, ſondern ein vollkommenes Non-ens. — Die Schranke, ſagt Fichte, oder ſogenannte Natur iſt abſolut todt, aber das Todte, heißt es S. 28, iſt weder, noch iſt es im eigentlichen Sinne des Worts da; wie kann alſo die Schranke, als ſolche, den Begriff von einer objektiven Welt geben? ſie iſt ebenſowenig der Begriff von etwas Objektivem als von etwas

Subjektivem, sondern eben der Begriff von gar nichts; was völlig nichts ist, kann auch nicht „durch das vernünftige Leben in seiner Entwicklung selber belebt werden", nicht „Gegenstand der Kraftäußerung desselben seyn." Möge uns der Verfasser das Problem auflösen, wie auf etwas, das bloße Schranke ist ohne alles Reale, gewirkt werden könne. Wir halten dieses für ebenso möglich, als daß man sich an den Winkeln einer geometrischen Figur den Kopf einstoße: leugnen wir gleich nicht, daß, wenn diese Grundsätze etwa persönlich gemeint seyn sollten, Fichte freilich in der Natur seine Schranke fand, die ihm zuerst, ganz durchsichtig, nicht erschien, und von der er, nachdem sie mehr Consistenz für ihn gewonnen, offenbar nicht weiß, was er mit ihr beginnen soll.

Wir wollen kürzlich den Grund dieser Verwirrung aufdecken. Daß nämlich die Natur eine objektive Welt sey, daran, meint Fichte, ist noch niemand eingefallen zu zweifeln, und das steht noch ebenso fest wie sonst, kann daher als allgemein angenommen vorausgesetzt werden. Dennoch ist es eben das Wesentliche der bewußten Philosophie, die Natur nicht als eine objektive Welt zu sehen, ja die objektive Welt als eine objektive überhaupt für ein bloßes Geschöpf der Reflexion zu halten. Diese objektive Welt, welche Fichte im Sinne hat, ist also nicht einmal ein todtes; sie ist gar nichts, leeres Gespenst. Fichte möchte sie gerne vernichten, und doch zugleich auch erhalten, der moralischen Nutzanwendung zuliebe. Sie soll nur todt seyn, damit auf sie gewirkt werden kann; daß sie aber etwa ganz verschwände, war keineswegs die Absicht.

Nachdem nun der heilige Eifer und das Widerstreben gegen die Natur den Verfasser etwas zu weit für seine eignen Zwecke geführt, so wird dennoch sogar ihr Grund in Gott angegeben. Nämlich kraft der Selbstdarstellung Gottes muß die unendliche Fortentwicklung seyn; damit aber diese seyn kann, muß zugleich die Endlichkeit des menschlichen Lebens seyn, demnach geht auch diese aus jener Sichdarstellung des Absoluten hervor, und die Natur hat freilich! auch ihren Grund in Gott. Wir bewundern zwar die genaue und gründliche Einsicht in den Hergang der Sache, können aber doch nicht fassen, wie etwas, in dessen Begriff gar nichts Positives enthalten ist, aus Gott hervorgehen, oder

etwas, auf das der Begriff des Seyns überall nicht anwendbar ist, einen Grund, und zwar in Gott, haben könne. Ja, Fichte geht noch weiter: das Daseyn wird der Natur nun schon zugestanden, nur nicht „ein absolutes, d. h. ein solches, das um seiner selbst willen ist, sondern bloß ein solches, das Mittel, Bedingung eines andern ist, und immer mehr aufgehoben werden soll." — „Lassen Sie sich darum (wegen dieser ausnehmend gründlichen und bewiesenen Behauptungen) ja nicht blenden", fährt nun die Anrede an die Zuhörer fort, „oder irreführen durch eine Philosophie, welche sich selbst den Namen der Naturphilosophie beilegt" (einen schlimmern könnte ihr der ärgste Feind nicht geben), „und welche alle bisherige Philosophie dadurch zu übertreffen glaubt, daß sie die Natur zum Absoluten machen, zu vergöttern strebt." Wem, der von dem Ernst und der Tiefe der Philosophie je durchdrungen gewesen, mögen doch solche eitle Gedanken von Uebertreffen anderer beigehen, um sie entweder selbst zu hegen, oder anderen beizumessen? Was in der Philosophie nur übertrifft, ist insoweit nicht besser denn das übertroffen wird, und wird nothwendig selbst übertroffen. Wer möchte Zeit und Mühe anwenden, um zu dieser steten Abwechslung des Uebertreffens und Uebertroffenwerdens noch das Seinige beizutragen? Es gibt nicht bessere und schlechtere Philosophien; es giebt nur eine wahre, und es gibt nichtwahre, diese werden vor jener nicht übertroffen, denn sie stehen nicht auf der gleichen Linie mit ihr; und es gilt hier was Spinoza sagt: „Non dico, me optimam invenisse philosophiam, sed veram me intelligere scio." Was aber die Vergötterung der Natur betrifft, so ist diese beliebte Redensart selbst nur eine platte petitio principii, indem sie voraussetzt, wir anderen haben eben den populären Begriff der Natur, nach welchem sie eine Schranke unseres Lebens, ein Objekt unserer Thätigkeit ist. — Ohne ein Ungöttliches gibt es wohl keine Vergötterung. Fichte gebe uns nur erst aus seinem Vorrath etwas, das wir vergöttern könnten; bis jetzt aber halten wir fester als er an dem von ihm den Worten nach aufgestellten, aber in seinem Sinn nicht begriffenen Princip: Gott ist alles Seyn, und außer ihm ist kein Seyn. Nach diesem Princip ist auch alles, was in der Natur

Seyn ist, und soweit es nur Seyn ist, alles Positive mit Einem Worte, gleich dem Leben Gottes. Von dem Nichtseyn aber in ihr, das Fichte allein kennt, kann gar nicht die Rede seyn, eben weil es ein völliges Nichtseyn ist; am wenigsten kann davon geredet werden, als von etwas, das belebt, und sonach, da alles Leben gleich ist dem göttlichen Leben, recht eigentlich vergöttert werden soll. Es folgt auf die obige Stelle eine fast andächtige Sentenz, von der wir annehmen müssen, daß sie der Verfasser selbst nicht ohne ein angenehmes Erröthen habe vorbringen können, die aber wir übergehen, da sie die erste Recension bereits ausgezogen hat. Interessanter ist uns, eine Aeußerung der letzten zu berühren, da sie uns Veranlassung gibt, uns über einen Hauptpunkt deutlicher auszusprechen. Auch der Recensent „hält die Sache der Naturphilosophie nicht für die beste, er hält diese vielmehr für einen Vorgriff in eine höhere Sphäre des Lebens, der aber nothwendig mißlingen mußte." Mit anderen, nämlich Shakespears Worten, heißt dieß also: In einer bessern Welt wie diese wünsch' ich mir mehr von Eurem werthen Umgang. Wer darf nun aber sagen, daß es einen Vorgriff der Art gibt, wer sagen, daß etwas nicht Philosophie, aber wohl was Besseres als Philosophie sey? Ist irgend etwas zu gut für Philosophie, und hat nicht die Armuth des bisherigen Philosophirens eben in der Meinung ihren Grund, die Philosophie in etwas Geringerem als eben jenem Besseren zu suchen, und müßte sie nicht in diesem gesucht werden, gesetzt auch, daß der erste Versuch sie darin zu finden wirklich mißlungen wäre? Wenn nun die längst ersehnte und geweissagte Vollendung eben darin bestehen müßte, das sonst für unzugänglich Gehaltene und nach jeder andern Ansicht als der einer Naturphilosophie in der That Transscendente — dieses eben in der Wirklichkeit darzustellen? Das alles, was die Vernunft von dem Wesen Gottes erkennt, erfüllt die Sphäre der wirklichen Welt und ist das Positive an ihr: wer dieß Positive erblickt, dem bleibt das andere nicht einmal als Schranke zurück. Diese Darstellung des Lebens Gottes nicht außer und über der Natur, sondern in der Natur, als eines wirklichen und gegenwärtigen, aber immer göttlichen Lebens ist ohne Zweifel die letzte

Syntheſe des Idealen mit dem Realen, des Erkennens mit dem Seyn, und daher auch die letzte Syntheſe der Wiſſenſchaft ſelbſt. Was hilft z. B. Fichten der Schein der erſten Sätze von der göttlichen Idee und dem göttlichen Leben, die ihm alle durch die Folge tranſcendent werden, da ihm Gott abermals ein Weſen außer und über der Natur iſt, welcher er erſt ein Daſeyn gibt, *indem* er es ihr zu nehmen meint. Der Kriticismus und ſein eignes früheres und beſſeres Syſtem ſchreien gegen ihn. Was übrigens jener Recenſent als Grund des nothwendigen Mißlingens jenes Vorgriffs hinzuſetzt, „weil nämlich das Daſeyende innerhalb *dieſer* Weiſe des Daſeyns die Geneſis deſſelben unmöglich wiederholen oder nachconſtruiren könne", darin, wenn wir anders ſeinen Sinn gefaßt haben, würden wir eher Fichten als ihn zu hören glauben. Denn nicht das Daſeyende ſoll oder kann das Daſeyn begreifen; ſondern das ewige Daſeyn ſelbſt hat ſich ſelbſt in der Vernunft und der wahren Erkenntniß.

Nach Fichten kann der Menſch jene oben auseinandergeſetzten Vortrefflichkeiten nun allerdings einſehen in Anſehung des *Daß*, aber nicht in Anſehung des *Wie* (S. 33). Nach einer früheren Stelle aber „iſt die philoſophiſche Erkenntniß durch das *Daß* nicht befriedigt, die Philoſophie fragt nicht nur weiter nach dem Wie, ſondern ſie fragt ſtreng genommen allein nach dem Wie" (S. 13). So iſt denn alſo auch jene erſte Erkenntniß vom Herausgehen Gottes aus ſich ſelbſt und ſeiner Darſtellung in der Welt nicht eine philoſophiſche, und Fichte rühme ſich nicht derſelben als einer philoſophiſchen, ſondern bekenne ſein Nichtwiſſen. — Es möchte hier, wie mehrmals, dem Leſer der Zweifel entſtehen, ob es möglich ſey, daß ſolcher Unzuſammenhang, ſolches undeutliches und ſich ſelbſt widerſprechendes Hin- und Herreden in einer Schrift von Fichte angetroffen werde. Wir erklären ausdrücklich, daß es ſo ſey, und daß jeder Leſer von der Richtigkeit und der wörtlichen Treue unſerer Darſtellung ſich durch die eigne Anſicht überzeugen möge. Fichte fordert zu der Einſicht des *Wie* das Begreifen *aller* Theile des Zeitlebens in vollendeter Auffaſſung (alſo wahrſcheinlich Einſichten, dergleichen ſonſt an ihn gefordert wurden, z. B. daß ein großer Redner Cicero,

oder ein großer König Cyrus habe existiren müssen); zum Schluß wird auch versichert, die bewußte Philosophie gebe sich den Schein, eben solche Einsichten zu besitzen, „das ganze menschliche Leben im Begriffe auflösen und die Erfahrung ersetzen zu können." Es muß sonderbar auffallen, eben Fichten sich zum Schutzherrn der Erfahrung aufwerfen und die sonst verschmähte Verbindung nun — gegen die Naturphilosophie suchen zu sehen; um so mehr, da auch diese Schrift gleichen Mangel an Anschauung und Armuth an wirklicher Erfahrung beurkundet wie die früheren Schriften des Verfassers — da es ihm indeß an aller Idee fehlt von der Bedeutung, welche Religion und Offenbarung für jene Philosophie haben, so müssen wir auch diese unverständige Aeußerung wie die frühere für verzeihlich ansehen.

Von hier an, nach glücklich abgethaner Natur und Naturphilosophie, fließt dann die Rede ungehindert und ungehemmt ihrem gewohnten Bett zu, und ergießt sich über das Sittenwesen und die Pflicht auf die allen bekannte Weise.

Was soll man nun von dem Ganzen denken und was mit der äußersten Billigkeit dazu sagen? Es ist allerdings schwer bei den Wendungen und Krümmungen, welche der innere Zwiespalt und die Sorge für das eigne Ich im Kampfe gegen die andringende Wahrheit erzeugen, die bestimmte Gestalt zu ergreifen und deutlich hinzustellen, aber sie ist dennoch zu fassen und kann sich nicht verbergen, so sehr sie es möchte. — Niemand kann wohl anstehen, die ersten Grundsätze für einen fremdartigen, dem schon stehenden Gebäude anderwärts her gesuchten und aufgesetzten Kranz anzusehen, wie wenn jemand dem altdorischen Säulenstamm das Haupt mit Akanthusblättern korinthischer Ordnung umlauben wollte, ut nec pes nec caput uni reddatur formae. Fichte hat die Subjekt-Objektivirung des Absoluten aufgenommen als Selbstdarstellung, unmittelbar gleich mit dem Mißverstand eines Herausgehens aus sich selbst behaftet. Dabei ist ein Gefühl nicht zu verkennen von dem Nichtigen in seinem früheren Thun. Beweise davon sind insbesondere seine Aeußerungen von der Moral, daß sie nämlich als befehlend das Rechte nur vor einem niederen Standpunkt der Einsicht

möglich sey, daß sie bisher nichts Positives gelehrt habe, sondern eben nur, was zu unterlassen sey. Andere solche Anzeigen sind die schon erwähnten, in der Schrift selbst mehrmals wiederholten Erklärungen, was der Mensch für sich thue, sey nichtig (erscheint ihm nun gleich das Göttliche nur als fremde Gewalt), und dergleichen mehr.

Was ist es denn nun, das ihn dessen ungeachtet unwiderstehlich selbst zurückzieht in den Tod, — in das eintönigste und unlebendigste Moralisiren, in dem der Regent und der Studirende sammt dem akademischen Lehrer und dem Schriftsteller gleich allgemeinen Bescheid erhalten, ja die göttliche Idee selbst durch den unmäßigen Gebrauch, der in der Freude des neugewonnenen Ausdrucks von ihr gemacht wird, zu einem wahren moralischen Universal- und endlich gar zu einem Hausmittel herabgewürdigt wird, dadurch der Studirende zum Fleiß und allen übrigen Tugenden des akademischen Lebens ermuntert werden soll? Was ist der Grund, daß ihm die göttliche Idee in der Folge der Darstellung offenbar zur bloßen Redensart wird, daß er auch jetzt Gottes nur zum Ende seines Philosophirens bedarf, wie S. 169 deutlich zu lesen ist: „daß ein Gott ist, leuchtet dem nur ein wenig ernsthaften Nachdenken über die Sinnenwelt ohne Schwierigkeit ein, man muß (muß) zuletzt doch (!) damit enden, demjenigen Daseyn, was immer nur in einem anderen Daseyn gegründet ist, ein Daseyn zu Grunde zu legen, welches (Daseyn?) den Grund seines Daseyns in sich selbst habe." Beweist diese Stelle nicht, daß Fichte das Göttliche sich nur auf dogmatische Weise aneignen kann, und daß es nur Feigheit ist, welche ihn die vorige Natur zu verleugnen und jenes sich dennoch anzueignen treibt? Was ist von dem allem der letzte Grund, so wie von seiner entschiedenen Unfähigkeit die Idee der Naturphilosophie zu fassen? Denn wir sind fest überzeugt, daß er ihr keinen andern Sinn zuschreibt, als der ihm wirklich allein zugänglich ist; wir trauen ihm nicht den kräftigen Eigendünkel zu, bei sich selbst zu meinen: wenn nur ich, Fichte, es sage, daß sie das Todte vergöttert, so ist mein Wort genug; wir wollen auch nicht anwenden auf ihn, was er von Menschen einer gewissen Art sagt, daß sie schmähen auf die wahre und erste Geburtsstätte einer

wissenschaftlichen Wahrheit, damit Unbefangene ja nicht auf den Gedanken kommen dort nachzusuchen; vielmehr glauben wir mit der größten Wahrscheinlichkeit anzunehmen: er lebe wirklich der seligen Meinung, daß es mit der Naturphilosophie keine andere als diese leichte Bewandtniß habe, und daß der Irrthum derselben sich jedem Kinde begreiflich machen lasse.

Was ist denn nun davon so wie von dem Uebrigen der Grund? — Es ist das absolute Bedürfniß einer endlichen Welt, das ihn noch immer befängt, die Nothwendigkeit, in der er auch jetzt noch ist, ein Objekt zu haben, nicht eins mit dem Ganzen, sondern für sich zu seyn. Wir müssen es für eitel Schein erklären, wenn er die Lebendigkeit des Seyns begriffen haben will: eitel Rede, wenn er die Natur zu vernichten sich anstellt. Er will sie nur nicht als lebendig haben, aber als todt will er sie allerdings haben, als etwas, darauf er einwirken, das er bearbeiten und mit Füßen treten kann. Verschwände ihm die objektive Welt als objektive, so verschwände er sich selbst als Subjekt; und ist jene nicht todt, so ist er nach seiner Meinung nicht lebendig. Eher verfällt er selbst in den grassesten Dogmatismus, als er von diesem Gegensatze abließe. Wenn man ihn reden hört, so weiß man nicht, hat er sich mehr über die Härte der Natur, oder diese mehr über die seinige zu beklagen. Sie drückt ihn, stößt ihn, nagt ihn allerwärts an, bedroht und beschränkt immerfort sein Leben (S. 44); das vergilt er ihr aber auch reichlich; denn was ist am Ende die Essenz seiner ganzen Meinung von der Natur? Es ist die, daß die Natur gebraucht, benutzt werden soll, und daß sie zu nichts weiter da ist, als gebraucht zu werden; sein Princip, wonach er die Natur ansieht, ist das ökonomisch-teleologische Princip. „So mußte es seyn, sagt er, (nämlich so mußte uns die Natur einengen), damit das menschliche Leben durch eigne Freiheit die Freiheit gewinne. Dazu ist nun nöthig, daß man die Naturkräfte menschlichen Zwecken unterwerfe.“ Leider ist dieß bis jetzt bloß mit den mechanisch-wirkenden gelungen; der lebendigen Kraft der Natur hat noch kein Mensch Zaum und Gebiß angelegt, und wenn Fichte an einer andern Stelle (S. 29) sagt, die Natur soll durch das vernünftige

Leben in seiner Entwicklung selber belebt werden, so ist auch davon das gerade Gegentheil der Fall, denn soweit nur immer die Natur menschlichen Zwecken dient, wird sie getödtet. Wenn Herr Fichte vor seinen Wagen 6 Pferde spannen läßt, und „zufährt, als hätte er 24 Beine", hat er etwa diese 24 Beine durch seinen vernünftigen Vorsatz belebt, hat er nicht vielmehr ihre natürliche Lebendigkeit eingeschränkt? und so er sich einen Tisch oder Stuhl machen läßt, oder eine Feder schneidet, so ist dieß, ob er gleich darauf und damit seine Naturbelebenden Werke schreibt, stets nur eine Tödtung, aber keineswegs eine Belebung. Man geräth immer mehr auf die Vermuthung, daß es ihm selbst von allem anderen in der Natur als dem bloß Mechanischen sogar an der Kenntniß und Anschauung gebricht. — Damit man aber jenes vermöge, also um dieses trefflichen Zwecks des menschlichen Nutzens willen, nicht etwa, weil denn doch auch in der Natur „sich die Majestät Gottes am imposantesten offenbart" (was in einer Fichteschen Schrift doch offenbar nur eine rhetorische Blume ist, die sich dahin verirrt hat); um dieses Zweckes willen — hört es Forscher und Priester der Natur! — „muß man die Gesetze, nach denen diese Kräfte wirken, erkennen, und muß im voraus ihre Kraftäußerungen zu berechnen im Stande seyn". — Aber „noch überdieß nicht bloß nützlich und brauchbar soll die Natur dem Menschen seyn" (wirthschaftliche Ansicht); „sie soll zugleich anständig ihn umgeben", d. h. sie soll (wie kann man es anders deuten?) zu schönen Gärten und Wohnungen, anständigen Mobilien und anderem Zierrath umgeschaffen werden (Fichtes ästhetische Ansicht der Natur). Der philosophische Nestor erinnert uns hier ganz unwillkürlich an einen andern Nestor, den im Prinz Zerbino. Dieser, da er aus dem Hain der Poesie höchst übellaunig zurückkommt, wo der Wald, die Blumen, die Lüfte gesprochen hatten, und ihm von der wunderlichen Natur ganz kraus im Kopfe geworden war, freut sich über alle Maßen, als er den Tisch, den Stuhl und die übrigen Mobilien sprechen hört, denn es sind doch keine Bäume und Blumen, sondern durch das vernünftige Leben selbst belebte Naturdinge, die sich freuen, nützliche Bequemlichkeiten zu seyn, nicht mehr als elende grüne Bäume draußen zu

stehen und im Winde zu rauschen, was doch keinem vernünftigen Wesen frommte.

Wir müssen es sagen: der Grund der geistigen Gemeinheit aller Art ist selbst der Mangel jener Anschauung, dadurch uns die Natur als selbstlebendig erscheint; ja dieser Mangel führt früher oder später den völligen, durch keine Künste weiter zu bemäntelnden Geistestod herbei. Es liegt in ihm etwas Unheilbares (wir erkennen es gern); denn alle Heilkraft ist nur in der Natur. Diese allein ist das wahre Gegengift der Abstraktion. Sie ist der ewigfrische Quell der Begeisterung und einer immer wiedergeschehenden Verjüngung. — In Naturen ohne andere hervorstechende Eigenschaften bringt dieser Mangel jene Stumpfheit und Leblosigkeit des ganzen Gemüths und Geistes hervor, welche das Erbtheil der social-verdorbenen Menschen ist, und, wo zugleich das sittliche Gefühl kränkelt, jenes Mißbehagen, so oft sie gezwungen werden sollen, einen Gegenstand der Natur, wie er ist, zu betrachten. Was kann er in Naturen, die wenigstens mit Kraft auf ihre eigne Individualität zurückgehen und nach innen gekehrt sind, hervorbringen? In der That nichts anderes als ein das Leben untergrabendes und aushöhlendes Moralisiren der ganzen Welt, einen wahren Abscheu gegen alle Natur und Lebendigkeit außer im Subjekt, ein rohes Anpreisen der Sittlichkeit und der Sittenlehre als des einzig Reellen im Leben und in der Wissenschaft. Ein rohes; denn wo sollte es Maß und Bildung finden, da ihren allein in der Willkür sich gefallenden Gedanken die Milde, das Schaffen von innen, der stille Gang und die ewig gleiche Ordnung der Natur ein Gräuel ist? — Wer es auf dem wissenschaftlichen Wege ernstlich versucht mit dieser Durchführung der Moral ohne alle Einheit mit der Natur, wird eher und leichter gewahr, wie wenig sie ihm gewähre, und sogar in Fichte ist dieses Gewahrwerden nicht ganz zu verkennen. Es ist klar, und er selbst sieht es, daß jene Sittenlehre zwischen dem Gedanken und dem Leben eine unendliche Kluft übrig läßt, daß sie den zu Bildenden nur das Nichthandeln lehrt, indeß Natur und Welt ihn zum Handeln drängt, und fordert, daß, wie jene selbst immer in concreto handelt, ebenso auch

er in jedem einzelnen Falle das Wahre, das Treffende, das Einzige thue. Was kann aber von einer Sittenlehre erwartet werden, in der, wie bis jetzt in allen, sey es gleich unter anderen Namen, Collisionen der Pflichten stattfinden? — Vollends eine solche moralische Ansicht zum Werkzeuge der Polemik gegen das Höhere brauchen, ist in der Poesie und der Kunst zwar längst für das erkannt, was es ist; in der Wissenschaft allein sollt' es noch gelten? Zwar trefflich behagt es dem Volk, das immer die Moral vor Augen haben muß, eben weil es Volk ist, und trefflich dient es, der verhaßten Lehre einen bösen Leumund bei eben diesem Volke zu machen. Es verhält sich mit der Sittlichkeit in dem Sinn, wie sie in jenen Anpreisungen doch eigentlich verstanden wird, wie mit der Correktheit des Styls; man fordert diese, ja man setzt sie voraus als die conditio sine qua non eines trefflichen Werks, aber wie diese nicht hinreicht, auch nur den Schein eines Kunstwerks hervorzubringen, so jene auch nicht ein wahrhaft schönes und göttliches Leben. Wer wird, sagt Plato, schönen und guten Männern Gesetze geben wollen, die Wahrheit zu reden, Verträge heilig zu halten, andere nicht zu übervortheilen? — Es liegt unendlich viel außer und über den Grenzen dieser Moral, nicht allein alles, was freies Leben ist in Natur und Kunst, sondern ebenso auch die Göttlichkeit der Gesinnung selbst, welche unsere Erlösung ist vom Gesetz und die Versöhnung mit dem Göttlichen, da wir zuvor ihm Unterworfene waren. — Nicht alle sind ohne Zweifel dieser Ansicht fähig, welche ewig zu den Mysterien der höheren Menschheit gehören mag. Aber zu eben diesen gehören auch die Wissenschaft, die Poesie und die Kunst. In diese sollen also die Malvolios nicht einbrechen, die da vermeinen, weil sie tugendhaft seyen, soll es in der Welt keine Schönheit mehr geben, keine Trefflichkeit der Natur, keine Lebendigkeit außer ihnen und ihresgleichen; und wenn auch ein übrigens wissenschaftlicher Mann durch einen unvertilgbar gemeinen Grundton seiner Natur ihnen gleich wird, so kann man es nicht anders als beklagen.

F. W. J. S.

Die Absicht dieser Schrift, wie schon der Titel andeutet, ist keineswegs eine vergleichende Zusammenstellung der Naturphilosophie mit der ursprünglichen Wissenschaftslehre. Findet zwischen beiden irgend ein Verhältniß statt, so ist dieses für jeden, der deutsche Bücher lesen und philosophische verstehen kann, seit geraumer Zeit klar und entschieden, und es ist nicht die Art des Verfassers, auf seinem Wege zurückzugehen und das bereits Geschehene nochmals zu thun.

Der gegenwärtige Zweck erfordert nur zu erwähnen, daß das Urtheil in dieser Sache lediglich darauf beruhte, daß Hr. Fichte gelehrt und behauptet hatte: es sey eine Erkenntniß des An-sich oder Absoluten für den Menschen ewig unmöglich; wir können nur von unserm Wissen wissen, nur von diesem als dem unsrigen ausgehen, und ebenso nur in demselben verbleiben; die Natur sey eine leere Objektivität, bloße Sinnenwelt; sie bestehe allein in Affektionen unseres Ich, beruhe auf unbegreiflichen Schranken, in die sich dieses eingeschlossen fühlt, sie sey wesentlich vernunftlos, unheilig, ungöttlich; allenthalben endlich und durchaus todt; die Basis aller Realität, aller Erkenntniß sey die persönliche Freiheit des Menschen; das Göttliche könne nur geglaubt, nicht erkannt werden; auch dieser Glaube sey bloß moralischer Art, und so er mehr enthalte, als aus dem Moralbegriff gefolgert werden könne, sey er ungereimt, abgöttisch: die übrigen hieraus von selbst folgenden Sätze auszuzeichnen, können wir uns wohl überheben.

Es stand nicht in Herrn Fichtes Wahl, diese Sätze als die seinigen anzuerkennen oder zu verleugnen. Theils ließen sie sich durch seine sämmtlichen Schriften belegen und in ihnen wörtlich nachweisen; theils hatte er sie noch eben mit solcher Zuversichtlichkeit behauptet und war ihrer in seinem Wissen so gewiß gewesen, daß er daran wohl kaum denken konnte, sich sogleich von ihnen loszusagen.

Wollte er nun weiter reden, so war er in dem Fall, entweder den Irrthum derselben als solchen zuzugeben, oder ihn ehrlich und tapfer gegen jedermänniglich zu vertheidigen. Das Letzte konnte, das Erste wollte er nicht. — Es blieb also nur das Schweigen.

Sonst hatte Hr. Fichte, und, wie man wohl zugestehen kann, meistentheils mit gutem Fug und Recht die Antwort in Bereitschaft, daß man ihn nicht verstanden, seinen Geist nur nicht durchdrungen habe. Gegen Menschen, deren Denkkraft in einem offenkundigen Mißverhältniß zu der des Herrn Fichte stand, und denen nicht selten sogar die erste Idee der Philosophie abging, mochte die bloße Versicherung hinreichen. Gegenüber von dem Verfasser der Charakteristik, welche im kritischen Journal der Philosophie Bd. II, Hft. I vom Fichteschen Systeme gegeben wurde, war diese Einrede, wenn sie nicht durch eine bestimmte und überzeugende Nachweisung des Nichtverstehens unterstützt war, als eine schlechte Ausflucht anzusehen, und verdiente, je nach dem Grade des Ernstes, mit dem sie vorgebracht wurde, mit Lächeln oder mit Spott empfangen, auf jeden Fall aber ohne weiteres abgewiesen zu werden. Daß ihn seine vormaligen Gegner nicht verstanden, war glaublich, denn sie fanden insgesammt, daß Herr Fichte transscendent und zu metaphysisch sey, indeß er mit allem Eifer bemüht war, sie vom Gegentheil zu überführen und ihnen die Planheit seiner Philosophie begreiflich zu machen. Wir gestanden ihm die letzte zu, und der Streit (wenn es einen gab) nahm nun die entgegengesetzte Wendung. Da Hr. Fichte außerdem hoffte, durch seinen Sonnenklaren Bericht das ganze Publikum, d. h. Kluge und Dumme ohne Unterschied, zum Verstehen zu zwingen, so konnten wir annehmen, daß dieser Unterricht nicht gerade an uns werde verloren gegangen seyn. Es ist auch nicht abzusehen,

was in Sätzen, wie die oben ausgezeichneten, noch für ein besonderer Geist verborgen seyn, oder wie man sie sollte mißdeuten können.

Ob man einen philosophischen Schriftsteller verstanden habe oder nicht, darüber muß unter den gegebenen Bedingungen ein jeder mit sich selbst völlig ins Reine kommen können. Es gibt in dieser Sache eine Gewißheit, die allen Zweifel niederschlagen darf, und welche ich mit Erlaubniß der Leser an dem gegenwärtigen Falle erläutern will. Es war nämlich allerdings eine Zeit, in welcher ich selbst Herrn Fichte nicht ganz zu verstehen glaubte, obgleich er dieß selbst meinte und in allewege rühmte; es war die Zeit, wo ich etwas Höheres und Tieferes in seiner Lehre suchte, als ich doch in der That finden konnte. Wirklich gehörte nicht weniger dazu als die ganze Reihe seiner letzten Schriften, die über den angeblichen Atheismus, die Bestimmung des Menschen, der Sonnenklare Bericht, um die Ueberzeugung in mir hervorzubringen, daß ich ihn vollkommen verstanden, und daß diese Selbstgenügsamkeit nicht mehr verberge, als sie darstelle. Nun ich die Leerheit mir deutlich gemacht hatte, fing das Nichtverstehen auf Herrn Fichtes Seite an und dauert bis zur Stunde fort. Ich mußte ihn wohl verstanden haben, und weit besser als er selbst dachte, da ich noch über ihn hinaus verstanden, und er Sätze, welche die Naturphilosophie bereits im J. 1801 in wissenschaftlichem Zusammenhang aufstellte, zuerst im J. 1806 einzeln an sich gebracht hat. Dagegen ist er den Beweis, daß er von uns nicht verstanden worden, bis jetzt schuldig geblieben, und wird ihn auch wohl schuldig bleiben. Die kleine Scham, früheren Aeußerungen dadurch zu widersprechen, wollten wir ihm nach dem oben Gesagten gern erlassen.

Es hatte also bei dem Schweigen sein Bewenden, welches zugleich mehrere Vortheile gewährte. Es überhob der Mühe, dem angeblich mißverstandenen nun das richtig verstandene, alle Mißdeutungen aufhebende System entgegenzustellen, womit man sich zur damaligen Zeit nur noch weiter zu verfangen und noch tiefer hineinzureden Gefahr lief. Konnte doch hier und da noch ein Gutmüthiger seyn, der das Schweigen als edle Verachtung auslegte (wenn gleich sonst Herrn Fichten der

schlechteste Gegner nicht zu gering erschien, um ihn zu bekehren); oder als eine fruchtbare und furchtbare Gewitterstille, von der man unmöglich voraussehen konnte, daß sie sich in so sanften Regen, wie jetzt im seligen Leben, auflösen würde. Hauptsächlich aber ließ sich erwarten, daß, während eine höhere Ansicht der Philosophie als einer Wissenschaft des Göttlichen und einer Betrachtung der Welt aus dem Standpunkte dieses Göttlichen immer weiter ausgebildet wurde, der frühere Stand der Sachen in eine glückliche Vergessenheit sinken würde, so daß man Mühe hätte, das Publikum zur Erinnerung dessen zu bringen, was Hr. Fichte vor diesem gelehrt und behauptet. In der That waren viele lebendigere Ideen bereits eine Art von Gemeingut geworden, das jeder, der Kraft und Lebendigkeit dazu in sich trug, an sich bringen mochte.

Nun, nachdem dies so weit gediehen und jene Grundidee der Philosophie gegen die große Masse des Zeitalters und den Anbau Fichtescher Verhärtung in den Geistern und Gemüthern desselben so weit durchgesetzt worden, daß wenigstens von der wissenschaftlichen Seite nichts Erhebliches dagegen vorzubringen bleibt, jetzt kommt Hr. Fichte, tanquam re bene gesta, und als ob nichts vorgefallen wäre, um ruhigen Besitz von einem Theil des neuen Reichs der Wahrheit zu nehmen, der Erste dies aufgehende Licht der Religion zu begrüßen und das gemischte Publikum mit der Verkündigung desselben zu überraschen: des besten Willens, großherzig zu erndten, das er nicht gesäet, und zu verarbeiten, was er nicht gepflanzet hat. So viel nur immer von den religiösen und sittlichen Ideen der höheren Ansicht fähig war von ihm selbst an sich gebracht und volksmäßig mitgetheilt zu werden, hebt er kunstreich heraus und flicht es zu einem duftenden Kranze, die eigne Stirn damit zu bekränzen, und auf daß an der Ursprünglichkeit des Schmucks ja kein Mensch Zweifel trage, werden die Naturphilosophen aufs tiefste herabgesetzt und aufs kräftigste geschmäht.[1]

[1] Es bedarf kaum der Erinnerung, daß wir uns hier auf die drei Schriften: Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, Vorlesungen über das Wesen des

Ein Hauptsatz der Fichteschen Lehre, nicht nur ein im Vorbeigehen hingeworfener Gedanke, sondern eine Grundlehre war bekanntlich die: daß der Begriff des Seyns ein bloß negativer sey, indem er nur die absolute Verneinung von Thätigkeit ausdrücke; deßgleichen daß er von Gott und göttlichen Dingen völlig verbannt werden müsse. Nun tritt Hr. Fichte herzhaft hin und spricht: Alles Seyn ist lebendig, und es gibt kein anderes Seyn als das Leben. Das Absolute, oder Gott ist selbst das Leben. Gott ist alles Seyn, und außer ihm kein Seyn (E. 2te Vorl.). Sonst lehrte er: In Ansehung des Absoluten oder An-sich besteht ein ewiger Widerspruch, denn es soll etwas für das Ich, und folglich in ihm, und doch zugleich nicht im Ich, sondern außer ihm seyn; sonst wäre es kein An-sich. Dieß ist der nie zu durchbrechende Cirkel, dessen Entdeckung das Verdienst der Wissenschaftslehre ist, und in welchem alle endlichen Naturen unrettbar befangen und ewig eingeschlossen sind. (Grundlage der Wissenschaftslehre, praktischer Theil S. 270). Nun aber vernehmen wir: „Es ist zwischen dem Absoluten oder Gott und dem Wissen in seiner tiefsten Lebenswurzel keine Trennung, sondern beide gehen ineinander auf" (s. L. S. 88). Hr. Fichte hatte seine ganze Philosophie zu Stande gebracht und vielfach dargestellt, ohne daß er nöthig gefunden, von Gott oder göttlichen Dingen die geringste Erwähnung zu thun, bis er im Jahr 1798 die Resultate seines Philosophirens über diesen Gegenstand mittheilte, und auch da nur, weil zu besorgen war, daß ein vorlauter Schriftsteller einen Theil der Entdeckung vorwegnehmen möchte. (Ueber den Grund unsres Glaubens an eine göttliche Weltregierung, Philos. J. 1798, 1. Heft, S. 1, 2). Nunmehr aber soll alles Philosophiren beginnen von der göttlichen Idee, und die Liebe, mit der diese Idee sich selbst in dem Individuum umfaßt, der Grund und Anfang seyn aller Wissenschaft. Sonst (man sehe ebendaselbst) wußte der Philosoph zu gut, daß nur eine verirrte

Gelehrten, und die Anweisung zum seligen Leben beziehen. Die angegebene Ordnung ist zugleich die der Entstehung dieser Schriften; wir werden in der Folge die erste derselben, der Kürze wegen, durch Gr., die zweite durch E. V., die dritte durch s. L. bezeichnen.

Philosophie, in der Verlegenheit etwas zu erklären, dessen Daseyn sie nicht leugnen kann, von der Sinnenwelt auf einen Gott schließt: dieser Schluß aber ist Aberglaube und gibt zum Produkt Götzendienst u. s. w. Jetzt ist dieser Schluß ganz behende und unverfänglich geworden. Denn „daß ein Gott *ist*, leuchtet dem *nur ein wenig* ernsthaften Nachdenken über die Sinnenwelt ohne Schwierigkeit ein"; man muß (*muß*) *zuletzt doch*! damit *enden*, demjenigen Daseyn, das immer nur in einem andern Daseyn gegründet ist, ein Daseyn zu Grunde zu legen, welches (Daseyn?) den Grund seines Daseyns in sich selbst habe (E. B. S. 169).

Nicht daß Hr. Fichte diese oder jene Sätze aufstellt, sondern daß *Er* überhaupt in dieser Region angetroffen wird, ist das Verwunderſame. Wir hatten ihm nachgewiesen, daß er das eigentliche Princip der Sünde, die Ichheit, zum Princip der Philosophie gemacht (Philosophie und Religion S. 42 [VI, S. 43] u. f.); nun erklärt *er* eben dieses Zeitalter für das Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit. Es war gezeigt worden, daß die ganze Fichtesche Philosophie ein in Reflexionsaberglauben verhärteter und in formeller Wissenschaft erstarrter Verstand sey (Krit. J. a. a. O.). Jetzt spricht er von Liebe und vom Apostel Johannes, und die in Gott sich selbst vernichtende Reflexion ist das Höchste. Den auffallendsten Gegensatz bildet die einst alle Religion verschlingende Moral mit der jetzt durch eben diese Religion tief erniedrigten Sittenlehre. Jeder Glaube an ein Göttliches, der mehr enthielt als den Begriff der moralischen Weltordnung, war ihm ein Gräuel, eines vernünftigen Wesens höchst unwürdig, höchst verdächtig (Worte des Philos. Journals von 1798, 8. Heft, S. 379). Ebenso war alle Trefflichkeit, Schönheit und Seligkeit menschlicher Natur völlig erschöpft in der Pflichtmäßigkeit und Sittlichkeit, ja diese war das einzig Reale der Welt und des Menschen. Nun wie anders! „Nur nachdem der Glaube, d. h. das klare und lebendige Denken, aus der Welt verschwunden, hat man die Bedingung des seligen Lebens in die Tugend gesetzt und so auf wildem Holz edle Früchte gesucht" (s. L. S. 23). Wer aber hat eifriger diesem wilden Holze — wahrlich nicht der Tugend, welche die

Trefflichkeit selbst ist, sondern der bloßen Pflichtmäßigkeit — alle Seligkeit und Schönheit menschlicher Natur einzuimpfen gesucht als eben Herr Fichte? Kann man auch Feigen lesen von den Dornen und Trauben von den Disteln? ist die Frage, die sich jedem Unterrichteten bei Lesung der neuesten unter den drei Schriften aufdrängt.[1]

Vermag die Unterscheidung von Buchstaben und Geist auch diesen harten Zwist zu schlichten? Nun das müßte ein seltsamer störrischer, ja närrischer Leib seyn, der, wenn die Seele himmlische Heiterkeit genießt, weinet, und lacht, wenn sie zum Sterben betrübt ist.

Indeß das alles hat nun Hr. Fichte einmal an sich gebracht (sein eigner Ausdruck): die göttliche Idee, die unmittelbare Erkenntniß des Absoluten, das selige Leben und die Liebe selber, und wir wenigstens sind nicht gemeint, ihm dieses Erwerbthum zu verkümmern. Vielmehr wir freuen uns innig und aufrichtig, daß es ihm so gut geworden, dieß alles so weit zu erkennen; wir freuen uns, daß er die Hoffnung der Blöden zu Schanden gemacht hat, die da meinten, er werde die Erkenntniß des Göttlichen ferner, wie sie, leugnen, er werde statt des heitern und seligen Gottes das finstere Götzenbild der Subjektivität und einer schnöden Moral wieder auf den Thron heben; wir freuen uns jeder lebendigeren Idee, jedes einzelnen Lautes ächter Wissenschaft bei ihm, und betrachten sie als ein indirektes, äußeres Zeugniß der Wahrheit. Auch daß er uns gröblich schmäht und sogar verläumdet, und so das letzte Band entzwei schneidet, das zwischen Menschen entgegengesetzter Denkart durch inneres Maß und äußere Sitte noch erhalten wird, wollten wir, um des Ersten willen, gern vergessen.

[1] Wer sich von der Natur der menschenfreundlichen Aeußerung überzeugen will: daß die Schwärmerei (von welcher sodann bewiesen wird, sie gehe mit der Naturphilosophie Hand in Hand und sey eins und dasselbe mit ihr) beide, Moral und Religion, in ihrer wahren Gestalt inniglich hasse (Gr. S. 221), dem empfehlen wir einstweilen eine im Herbst des Jahres 1805 erschienene Schrift: Beiträge zum Studium der Philosophie als Wissenschaft des All. Nebst einer vollständigen und faßlichen Darlegung ihrer Hauptmomente von G. M. Klein (Würzburg in der Baumgärtnerischen Buchhandlung), wo §. 50, besonders aber 51 und 52 die obigen religiösen Ideen in gedrängter Kürze, so wie überhaupt die Ansicht der Naturphilosophie über diesen Punkt, sich findet.

Was uns bewegt, die gegenwärtige Arbeit zu unternehmen, ist nicht dieses, sondern die Bemerkung, daß er selbst durch die an sich gebrachten Grundsätze die Sache auf einen Punkt geführt hat, wo sie zur letzten Entscheidung kommen kann. Er hat Wahrheiten zugestanden, die er vordem verwarf; aber er hat zugleich eine so arge Inconsequenz, ein so unvollständiges Bewußtseyn von dem Gehalt und der durchdringenden Kraft derselben gezeigt, daß man nur diese gegen ihn geltend zu machen braucht, um die Nichtigkeit des noch übrig bleibenden Theiles von seinem System sichtlich darzuthun, oder wenigstens ihn selbst zu nöthigen, auch die ersten wieder aufzugeben. Das eben ist das Unlöblichste in der Sache, daß er Christus und Belial, den Apostel Johannes und sich selbst vereinigen will; daß er die früheren Grundsätze nicht geradezu verwirft (wo nicht eine unbewußte Ironie gegen sich selbst ihn dazu verleitet), und daß er jene höheren Ansichten nur für die Krone geben will, die er seiner Lehre noch aufzusetzen habe. Diese hat sich nämlich zwar in eine untergeordnete Sphäre zurückziehen und niederschlagen müssen, um obenher für den Himmel und die Religion noch einigen Raum zu lassen, aber die alte Härte soll sich gleichwohl mit der neuen Liebe vertragen, wogegen ihr diese wiederum ein gutes Gewissen schaffen und Glauben an sich selbst gewähren soll. Wir erklären in dieser Beziehung nochmals: Nicht daß Fichte diese oder jene Ideen aufstellt, welche dem, der einmal die Grundidee gefaßt, wohl von selbst aus ihr hervorgehn müssen und nicht das Eigenthum eines Menschen sind — (wer sie als solche betrachten könnte, müßte sie eben darum nie wahrhaft empfangen haben) — nicht dieses achten wir für einen Raub, sondern daß er sich dieser Ideen nur bedient, daß die Liebe, das selige Leben und alles Herrliche, was er sich aneignet, nur die Larve seyn sollen, den Grundfehler, die ursprüngliche Mißgestalt seines Systems, zu verbergen. Da er versucht hat, mit nicht ganz lauterer Meinung sich an das Bessere an und herüber zu arbeiten, so gewährt uns dieß einerseits die Annehmlichkeit, ihn über gewisse Grundsätze als einstimmig annehmen und daher um so schärfer den Punkt bezeichnen zu können, wo der Irrthum, wo das völlige Nichtverstehen in ihm beginnt;

von der andern Seite fordert es uns auf, das Entgegengesetzte von ihm zu thun, und bei dieser Gelegenheit gründlich und bis auf die Wurzel uns von ihm zu scheiden.

Wir fangen an von dem innersten Mittelpunkt der ganzen Untersuchung. — Die Philosophie ist nicht ein Glauben, Ahnden oder Fürwahrhalten, sondern eine Erkenntniß und Wissenschaft des Göttlichen, und zwar durchaus klare und adäquate Erkenntniß, da es von dem Göttlichen entweder keine oder nur eine solche geben kann. Da wir hierüber anderwärts alles Nöthige bereits gesagt, und auch von Herrn Fichte gegen den Satz in dieser Allgemeinheit keine weitere Einsprache zu erwarten steht, so gehen wir von hier sogleich weiter.

Gott oder dem Absoluten ist das Seyn wesentlich, oder vielmehr, Gott selbst ist wesentlich das Seyn, und es ist kein Seyn als eben Gott; wir können nicht sagen: als das Seyn Gottes. Denn das Seyn Gottes wäre selbst Gott, weil dieser eben nichts anderes ist denn Seyn.

Hinwiederum also ist alles Seyn, lediglich darum weil es Seyn ist, also an sich selbst göttlich, absolut, weder erklärbar aus einem andern, noch geworden, sondern die ewige Wahrheit und durchaus positiv. Etwas, das nicht göttlich wäre (wenn es ein solches nur überhaupt geben könnte), wäre eben darum kein Seyn, und es wäre daher ganz unmöglich zu sagen, daß es ist.

Gott ist also das allein-Wirkliche, so gewiß er wesentlich das Seyn ist; oder er erfüllt allein und ganz die Sphäre der Wirklichkeit. Etwas Wirkliches, außer Gott, zu denken, ist ebenso unmöglich, als eine Wirklichkeit außer der Wirklichkeit zu denken.

Ist sonach Philosophie eine Wissenschaft des Göttlichen, so ist sie nicht eine Wissenschaft desselben als eines Wesens, das bloß in Gedanken ist, oder allein durch diesen kann ergriffen werden, sondern sie ist eine Wissenschaft Gottes als des allein-Wirklichen, eben daher allein Anschaulichen und in allem Anschaubaren wirklich allein Angeschauten: (denn eine Anschauung, die nicht Anschauung des Wirklichen wäre, wäre auch nicht Anschauung).

Wir wollen daſſelbe von einer andern Seite für denjenigen erläutern, der zugibt, daß Gott oder das Ewige durch den Gedanken könne ergriffen werden (ſ. L. S. 19). Denkt er nur wirklich Gott, ſo denkt er ihn als das allein-Reale, das weſentlich ſelbſt das Seyn iſt. Gott kann daher nicht in der Gedankenwelt ſeyn, ohne eben darum das allein-Poſitive einer wirklichen oder Naturwelt zu ſeyn, und es iſt in Anſehung ſeiner überhaupt kein Gegenſatz einer idealen und realen Welt, eines Jenſeits und eines Dieſſeits. Wer das leugnet, mag wohl von einer Natur träumen, die nicht-iſt, oder von einer Wirklichkeit, die nicht Wirklichkeit iſt. Wie kommt er aber dazu zu träumen, da er doch wachen ſollte? Er gibt zu, daß Gott die Realität, die reine Wirklichkeit ſelbſt iſt: ſuche er nun die Welt, oder die Sphäre, in der Gott die Wirklichkeit iſt! Es wird ihm wohl weder jetzt noch künftig eine andere Welt aufgehen, in der Gott noch ganz beſonders die Wirklichkeit wäre, außer eben der gegenwärtigen und ſo genannten wirklichen Welt, und ſo Gott nicht in dieſer die Wirklichkeit iſt, ſo wird er wohl überhaupt nicht die Wirklichkeit ſeyn, d. h. er wird nicht Gott ſeyn.

Iſt alſo Philoſophie Wiſſenſchaft des Göttlichen als des allein-Poſitiven, ſo iſt ſie Wiſſenſchaft des Göttlichen als des allein-Wirklichen in der wirklichen oder Natur-Welt, d. h. ſie iſt weſentlich Naturphiloſophie.

Wäre ſie nicht Naturphiloſophie, ſo würde ſie behaupten, daß Gott allein in der Gedankenwelt, alſo nicht das Poſitive der wirklichen oder Naturwelt ſey, d. h. ſie würde die Idee Gottes ſelbſt aufheben.

Seyn iſt Wahrheit, und Wahrheit iſt Seyn. Was der Philoſoph denkt, und wovon er ſpricht, muß ſeyn, weil es wahr ſeyn ſoll. Was nicht iſt, iſt nicht wahr. Der Philoſoph alſo, welcher redet von der Natur als einer ſolchen, die nicht iſt, redet nicht von dem Wahren, und redet ſelbſt nicht wahr, weil er dem Nichtwahren, indem er von ihm redet, als gäbe es ein ſolches, die Wahrheit leiht, die es nicht hat. Die wahre Philoſophie muß reden von dem, das da iſt, d. h. von der wirklichen, von der ſeyenden Natur. Gott iſt weſentlich das Seyn, heißt: Gott iſt weſentlich die Natur, und umgekehrt. Darum iſt alle

wahre Philosophie, d. h. alle, welche Erkenntniß des allein-Wahren und Positiven ist, ipso facto Naturphilosophie, und wird auch wohl so lange, als diese Erkenntniß nicht allgemein geworden, diesen Namen tragen, um sich von der falschen zu unterscheiden, die da ist in dem nicht-Wirklichen, d. h. in dem nicht-Wahren.

Von dieser Idee der Naturphilosophie in ihrer ganzen Strenge mögen wir nun mit mehr Freiheit die Anwendung machen. Nach unserer Ansicht ist die Trennung in eine eigne Welt des Gedankens und eine eigne der Wirklichkeit der Beweis, daß auch in der Gedankenwelt nicht Gott ist gesetzt worden. Wenn (per impossibile) keine Natur für mich existirte, oder ich könnte sie als vernichtet setzen, und ich dächte Gott wahrhaft und mit lebendiger Klarheit, so müßte denselben Augenblick sich die wirkliche Welt mir erfüllen (dieß ist der Sinn der oft mißverstandenen Identität des Idealen und Realen). Ihr sprecht wohl dazwischen von einer gegebenen Natur, und leider findet sich, daß diejenigen, welche am meisten geeifert haben gegen solche, die sich nicht vom Gegebenen losreißen können, selbst die größte Unfähigkeit dazu zeigen; aber wie kommt ihr denn nur zu dieser, und was berechtigt euch, sie hier einzumischen? Ihr solltet ja philosophiren, d. h. ihr solltet die Idee Gottes betrachten, oder auch etwa nur (wenn ihr so meint) denken, und ihr solltet rein diese denken und euch ganz davon erfüllen; so ihr nun dieses thut, wird euch Gott unmittelbar real als das allein-Wirkliche, und ihr werdet euch nicht mehr nach einer andern Natur umsehen, da ihr mit Gott und durch Gott bereits die vollendete Wirklichkeit habt. Um uns von jener gegebenen Natur sprechen zu dürfen, müßtet ihr uns erst ihre Wirklichkeit beweisen; das könnt ihr aber nicht, und darum so entschließt euch, vorerst das Seyende zu betrachten, das wir Gott nennen, nicht aber den Blick sogleich wieder zu dem Nicht-seyenden zu kehren, wie ein Auge, das den Sonnenglanz nicht erträgt, sich zum Schatten wendet.

Wir gehen also mit der Idee der Naturphilosophie nicht allein über das bloße Denken zur Erkenntniß, sondern auch über die Erkenntniß überhaupt noch einen Schritt weiter hinaus bis zu der Anschauung in

der Wirklichkeit und bis zu dem gänzlichen Zusammenfallen der von uns erkannten Welt mit der Naturwelt. Nur in dem Punkt nämlich, wo das Ideale uns selbst ganz auch das Wirkliche, die Gedankenwelt zur Naturwelt geworden ist, allein in diesem Punkt liegt die letzte, die höchste Befriedigung und Versöhnung der Erkenntniß, wie die Erfüllung der sittlichen Forderungen allein dadurch erreicht wird, daß sie uns nicht mehr als Gedanken, z. B. als Gebote, erscheinen, sondern zur Natur unserer Seele und in ihr wirklich geworden sind.

Darin allein liegt auch das Unterscheidende der Naturphilosophie von allem bisherigen Philosophiren. Dadurch, daß sie Wissenschaft des Göttlichen überhaupt ist, möchte sie sich von allem unterscheiden, was die nächste Zeit, und auch was die frühere, nach Leibniz, in der Philosophie geboren, aber keineswegs von dem, was die ältere und älteste. Spinoza erkannte seine Gott-erfüllte Lehre als eine Lehre von der Natur; aber der Umstand, daß er ihre Darstellung nicht bis zu jenem Punkt der Identität mit der Wirklichkeit führte, und soweit er dieß versuchte, die Fortführung mißlang, war die Ursache, daß auch seine Lehre in der späteren Zeit nur als ein idealischer Entwurf, eine Ansicht des Gedankens für den Gedanken betrachtet wurde. Sey die Idee der Naturphilosophie die, welche einst Baco von der Seite der Physik gefaßt, aber nicht von der Seite der Philosophie erkannt, und deßhalb nicht völlig durchdrungen hatte, und so nur der Urheber des Zeitalters des Empirismus wurde, oder sey sie noch von keinem früheren Denker je gefaßt worden: sie ist auf jeden Fall eine nothwendige, nicht nur auf dem Weg zur Vollendung vorkommende und liegende, sondern diese Vollendung selbst einleitende Idee, die früher oder später realisirt werden muß. Sie zuerst setzt der Willkür des Denkens, den Verirrungen der Abstraktion das entschiedene Ziel, die bestimmte Schranke; denn sie ist der direkte Gegensatz aller Abstraktion und aller Systeme, die aus dieser hervorgehen. Alles, was in Wissenschaft, oder in Religion, oder in irgend einem andern Kreis menschlicher Thätigkeit je zur Beständigkeit gediehen ist und wahrer Objektivität theilhaftig geworden, hat diese eben durch jenen letzten Schritt gewonnen, welchen nun für immer die

Vernunftwissenschaft dadurch gethan hat, daß sie Naturphilosophie wurde; und so auch uns, die wir jetzt leben, nur den geringsten Theil der deutlich erkannten Aufgabe selbst zu lösen möglich oder verstattet seyn sollte: so kann dieß gegen die Wahrheit der Idee an sich nichts beweisen, die auch völlig wieder untergehend doch immer wieder aufgenommen und endlich ganz realisirt werden muß.

Ein Recensent der Fichteschen Erlanger Vorlesungen in der Jenaschen Literatur-Zeitung (1806, Nr. 91 und 92), dessen Anzeige ein Muster von Schonung[1] genannt zu werden verdient, eröffnet bei dieser Veranlassung: auch er halte die Sache der Naturphilosophie nicht für die beste (auch wir nicht, wir halten sie nur für die gute, nämlich für die einzig rechte), sondern sie erscheine ihm als ein Vorgriff in eine höhere Sphäre des Lebens, der aber nothwendig habe mißlingen müssen. — Für diese Welt gibt ihr also der Recensent den Abschied, und uns sagt er, was Mr. le Beau, der Hofmann, in Was ihr wollt dem wackern Orlando sagt: Lebt wohl, mein Herr, in einer bessern Welt wie diese wünsch' ich mir mehr von euerm werthen Umgang. — Wer darf nun aber sagen, daß es einen Vorgriff der Art gibt, wer sagen, daß irgend etwas nicht Philosophie, aber wohl etwas Besseres als Philosophie sey? Ist irgend etwas zu gut für Philosophie, und hat nicht die Armuth, die Zweifelhaftigkeit und Blöße des bisherigen Philosophirens eben in der Vorstellung ihren Grund, die Philosophie in einem Geringeren als jenem Höheren zu suchen? Wenn nun die von den Vätern längst geweissagte Vollendung, wenn das, wonach sich im Grunde alle besseren Geister gesehnt, und das sie nur nicht erreicht haben, darin bestünde, das von der Subjektivität für unzugänglich, für ewig fern Geachtete und auch nach jeder andern Ansicht als der einer Naturphilosophie in der That Unzugängliche und Transscendente, eben dieses in der Wirklichkeit darzustellen? Diese Darstellung des Lebens Gottes, nicht außer oder über der Natur, sondern in der Natur, als eines

[1] Wofür zum Dank sie von Herrn Fichte eine leidenschaftliche Recension genannt wird. M. s. die zweite Beilage zum s. L., welche uns eben vor dem Abdruck noch zu Gesicht kommt.

wahrhaft realen und gegenwärtigen Lebens ist ohne Zweifel die letzte Syntheſe des Idealen mit dem Realen, des Erkennens mit dem Seyn, und daher auch die letzte Syntheſe der Wiſſenſchaft ſelbſt.

Um die Anwendung hievon auf Fichte zu machen, was hilft es ihm, ſich die Lehren von der göttlichen Idee, von Gott als dem Leben und Seyn, außer dem kein Leben und Seyn iſt, angeeignet zu haben? Er meint wohl, dieſe umfaſſenden Wahrheiten aufnehmen und dabei doch in ſeiner Einſeitigkeit verharren zu können. Er irrt ſich. Wer jene nicht ganz durchdringt, bleibe fern von ihnen; in dieſen klaren Regionen kann ſich die Halbheit nicht verbergen. Das Erſte, daß Philoſophie Wiſſenſchaft des Göttlichen iſt, maßt er ſich an; aber die Conſequenz begreift und ſieht er nicht, und verſteht darum auch nicht den Standpunkt der Naturphiloſophie. Die Erkenntniß, die er von Gott hat, d. h. von dem, was allein das Seyn iſt, iſt eine Erkenntniß durch das bloße Denken, d. h. durch das allem Seyn, aller Wirklichkeit Entgegengeſetzte. „Das Ewige kann allein durch den Gedanken ergriffen werden“ (ſ. L. S. 10). Das göttliche Leben iſt im wirklichen, unmittelbaren Bewußtſeyn unwiederbringlich ausgetilgt, und kann nur in dem ſich darüber erhebenden Denken wiederhergeſtellt werden (ebend. S. 116, 117). Siehe da die alte Wurzel des Irrthums wieder augenſcheinlich zu Tage gefördert! Eine nur dem Denken erreichbare Welt, in der Gott iſt, und eine andere von Gott völlig leere, ihm abſolut entfremdete, daher durchaus ungöttliche, die er die wirkliche nennt, ſtehen ſich unüberwindlich entgegen. Indem er dennoch in ſeinen jetzigen Schriften von dem Göttlichen redet, als hätte er eine Wiſſenſchaft deſſelben, fällt er nur von ſich ſelbſt und ſeinem eignen früheren und richtigeren Syſtem ab, ohne deßhalb das wahre zu gewinnen. Das Eine unmittelbar Erkennbare iſt der wahren Philoſophie gerade das ſchlechthin Poſitive, das abſolut-Wirkliche, d. h. Gott; ihm aber iſt das Ungöttliche das Unmittelbare, Gott das Mittelbare, wie in allen dogmatiſchen Syſtemen. Eher alſo greift er zum Dogmatismus, als er von dem Gegenſatz abließe, bei dem er ſtehen geblieben, und mit dem er (obgleich viel ſchlechter) jetzt wieder anfängt, dem der

idealen und realen Welt, der Welt des Gedankens und der der Wirklichkeit.

Das möchte nun Hr. Fichte für sich immerhin so halten; aber er findet noch überdieß nöthig uns hierin sich selbst gleich zu setzen. „Darin also, sagt er, in diesem festen Beruhen auf der Welt des Gedankens als der ersten (!) und vornehmsten" — oder, wie er sich kurz zuvor ausdrückt, „darin, daß sie das Universum rein aus dem Gedanken aufbauen wollen, sind beide, die Vernunftwissenschaft und die Schwärmerei (welche ihm in jenem Zusammenhange ganz dasselbe mit Naturphilosophie bedeutet) vollkommen einig" (Gr. S. 247—248). Daß er dieß nun von der Schwärmerei sagt, darin sind wir allerdings völlig mit ihm einverstanden. Wir glauben, daß dieß eben schon die ganze und volle Schwärmerei ist, eine eigne Welt des Gedankens und eine eigne der Wirklichkeit zu setzen; daß er aber die Vernunftwissenschaft hierin der Schwärmerei gleichsetzt, darüber sind wir der Ueberzeugung, daß sie weder dieß noch anderes mit ihr gemein habe.

Auf diese offenbare Unkenntniß des ersten Grundes unserer Ansicht baut nun Hr. Fichte seine folgende Chrie gegen dieselbe, und meint es gar klug anzufangen, wenn er ihr schuld gibt: sie mache das Unbegreifliche um des Unbegreiflichen willen zum Princip der Wissenschaft (Gr. S. 242). Hat denn Hr. Fichte die vier oder fünf Jahre, da er nicht geschrieben, durchgeschlafen, daß er so gar nicht wissen will, was um ihn herum vorgegangen? Frage er einmal bei dem herum, was er das Zeitalter nennt, und höre er, welche Klage über uns am meisten geführt wird. Da wird er vernehmen ein Beseufzen, ein Anklagen, ein Verdammen der Vermessenheit, des Stolzes, des Wahnsinns, von Gott oder dem Absoluten eine klare und adäquate Erkenntniß zu behaupten. „Wie, sagen diese Klugen, fast mit den Worten des Hrn. Fichte (Phil. J. 1798, Heft I, S. 17), „wie, ihr seyd endlich, und wie sollte das Endliche je das Unendliche begreifen?" und dabei blasen sie sich wegen ihrer speculativen Demüthigkeit noch recht auf, und stellen sich an, als ob sie uns gänzlich geschlagen hätten.

Wie kommt also Herr Fichte zu jener Angabe? Wir wollen versuchen, da kein Grund derselben im Gegenstand zu finden ist, sie aus den übrigen Umständen genetisch abzuleiten.

Als die Naturphilosophie und als jene treffliche Kritik des Fichteschen Systems von Hegel hervortrat, war Hr. Fichte eben beschäftigt, der Gemeinheit des Zeitalters vollends begreiflich zu machen, wie bitteres Unrecht ihm geschehe, und wie er eigentlich ganz mit ihrem eignen Denksystem einverstanden sey, nur daß er es tiefer zu begründen und sonach erst recht sicher zu stellen gesucht habe. So war z. B. jener ganzen Zeit nichts ausgemachter, als daß die einzige Religion im Rechtthun bestehe, und es außerdem nichts bedürfe; ferner war es nach der Denkweise desselben Zeitalters etwas ganz Entsetzliches, daß der Mensch sich den ewigen Gesetzen einer strengen Nothwendigkeit unterwerfen muß, daß er schon von wegen der Natur nicht handeln darf, wie ihm beliebt, und sich allerwärts durch sie eingeengt fühlt. Wäre nur diese beschränkende und halsstarrige Natur nicht, so ließe sich schon um vieles freier leben, besonders aber um vieles freier denken. Ist doch die Natur noch der einzige Damm gegen die Willkür des Denkens und die Freiheit der Abstraktion! Darein hatte nun Hr. Fichte von jeher wissenschaftlich eingestimmt, da auch ihm die Natur nie anders denn als eine Schranke der freien Thätigkeit erschien, die uns überall im Wege ist; aber in der Bestimmung des Menschen ist dieser Hochmuth und wahnsinnige Dünkel der Erhabenheit über die Natur vollends heilig gesprochen. (S. das Krit. J. der Philos. a. a. O. S. 170.)

Es kann gar kein Zweifel seyn, daß Hr. Fichte mit dieser seiner Absicht bei dem Zeitalter völlig durchgedrungen, und daß es zu einer gänzlichen Ausgleichung und friedlichen Verschmelzung zwischen ihm und der gesammten Aufklärung gediehen seyn möchte, wäre diese gute Absicht nicht allzufrüh verrathen, und eben durch diese Aufdeckung gar zu unmenschenfreundlich gestört worden.

Wie hat es nun Hr. Fichte, der durch jene Enthüllung auch wohl selbst zur Besinnung gekommen war, wie hat er es anzufangen, um zwischen dem Zeitalter und uns sich durchzudrängen; um die an sich

gebrachten Ideen zu behaupten, ohne es mit dem Zeitalter zu verderben, und seine Plane auf dieses fest zu halten, ohne doch ganz und gar unter die Schlechten zu gerathen?

Nichts ist einfacher als dieses. Wenn er das Zeitalter mit den von uns, uns aber mit den vom Zeitalter entlehnten Waffen züchtigt, so tritt zuvörderst schon er selbst als der wahre und eigentliche Apostel, als der gerechte Richter in die Mitte, der allein die Wahrheit weiß und sie jedem zutheilt nach seiner Erkenntniß. Das Zeitalter wird sich einiges abdingen, anderes dagegen gefallen lassen, da der Hauptsache doch nicht mehr zu steuern ist, nur daß denen, die gewagt haben es so freventlich anzutasten, das Sprechen verleidet wird.

Der Fehler des Zeitalters ist nach Hrn. Fichte, daß es alles verstehen und klärlich (wahrscheinlich sonnenklar) begreifen will, und daß es durchaus nichts als seyend noch als bindend will gelten lassen, als was es also erkannt hat (Gr. S. 39 f.). Im Grunde ist dieß ein schöner Fehler des Zeitalters; denn auch die Vernunftwissenschaft will alles klärlich (Gr. S. 243) begreifen, und nur in der Art und Weise ist gefehlt worden. Wir andern nun, meint er, haben eben dieses auch und nichts anderes an der Zeit getadelt. Uns aber kam es auf keine Weise zu, es so zu schelten und ihm (Hrn. Fichte) darin vorzugreifen, welcher allein der rechte Schelter und Tadler ist solches Unrechtes. Unser Tadel war daher nur eine Auflehnung des Zeitalters gegen sich selbst, oder nach der revolutionären Sprache eine Reaktion, und, da wir einerseits doch das durchgängige Begreifenwollen verdammt, gleichwohl aber andererseits auch nichts Vernünftiges von uns erwartet werden kann, so müssen wir nothwendig die entgegengesetzte Unvernunft behauptet haben, nämlich, daß das Unbegreifliche als solches und um der Unbegreiflichkeit willen als alleiniges Princip aufgestellt werden müsse. Menschen, die dieß thun, und die dieß Unbegreifliche, wie wir, nur durch ein freies Erdichten herbeischaffen können, sind von jeher Schwärmer genannt worden. Jeder Schwärmer aber hängt sich an die Natur fest und wird nothwendig ein Naturphilosoph, d. h. eine Art von Zauberer, Zeichendeuter und Geisterbanner, kurz eine Art von Menschen,

die nicht nur aus der gebildeten, sondern selbst aus der bürgerlichen Gesellschaft ausgestoßen werden muß. Das hat sich nun das Zeitalter als eine gerechte Strafe des Himmels (Gr. S. 275—276) zugezogen. Die da sonnenklar waren, wollte es nicht fassen, denn sie waren ihm noch nicht handgreiflich genug; jetzt wird das Geschlecht, das durchaus begreifen wollte, „grausam dafür gezüchtigt", Unsinn bricht ein; „das System nüchterner Erfahrung stirbt ab; das System wilder Schwärmerei mit allen seinen Ordnung zerstörenden Folgen beginnt die grause Herrschaft" (Ebend.). Auf daher, so lange es noch möglich ist, hinaus mit ihnen, steinige man sie; das Zeitalter würde seinem eignen Princip durchgängiger Begreiflichkeit und der wohl erworbenen Aufklärung ins Angesicht spotten, wenn es sie länger dulden wollte.

Es ist nun freilich wahr, daß jeder andere, der nur Frechheit genug hätte, sich ebenso hinstellen und die Naturphilosophie gerade ebenso a priori als jedes ihm Beliebige demonstriren könnte, das nun eben in seinen Zusammenhang paßte; wahr, daß jeder nur mittelmäßige Sophist aus jeder willkürlich angenommenen und noch viel schlimmeren Voraussetzung die Naturphilosophie ebenso bündig würde abgeleitet haben. Es ist ferner bekannt, daß von jeher gründlich widerlegte Schriftsteller, wenn keine andere Hülfe sich zeigte, zuvörderst den tauben Gott, das Publikum, zum Aufstehen zu bringen, dann die weltliche Obrigkeit herbeizurufen, und die Sache ihrer Gegner als Sitte, Recht, Ordnung zerstörend darzustellen gesucht haben; auch gegen Hrn. Fichte ist dieses nicht nur Einmal gebraucht worden, und er hat nicht ermangelt jedesmal ein unbändiges Zetergeschrei darüber zu erheben.

„Aber mit mir war das in der That ein ganz anderes; die Nicolaiten, die mich einen Schwärmer genannt haben, und andere, die meine Philosophie als verderblich für Staat und Kirche verschrieen, müssen sich dessen jetzt selbst schämen; aber Ihr. —"

Ganz richtig: „unsere Väter haben gesündigt, daß sie die Propheten steinigten, sagten schon die Juden zu Christi Zeit, wir aber sind Eiferer für das Gesetz, daß wir den steinigen, der gekommen ist, das Gesetz abzuthun." Es war verrucht und abscheulich, daß man den Jordano

Bruno, den Vanini wirklich verbrannt, und daß man mich wegen meiner allein-wahren Religion des Rechtthuns beinah auch verbrannt hätte (obgleich niemand dergleichen im Sinn hatte), spricht Hr. Fichte, auch will ich selbst nicht zum Verbrennen rathen, aber sagen muß ich es und fühle mich getrieben auf die Ordnung störenden Folgen dieser Lehre aufmerksam zu machen, welche droht die meinige zu verdrängen.

Haben wir hiemit den Ursprung des rhetorischen Kunstwerks beleuchtet und seinen Werth dargethan, so gibt es uns dagegen die Veranlassung, in eine mit der gegenwärtigen Darstellung in naher Verwandtschaft stehende Untersuchung einzugehen, nämlich: wo eigentlich in dem Zeitalter das Nichtbegreifen, und wo ferner die Schwärmerei zu Hause sey.

Das Princip des Nichtbegreifens oder des Unbegreiflichen, um des Unbegreiflichen willen, aufgestellt zu haben, ist der Naturphilosophie unseres Wissens noch nie vorgeworfen worden; das Verdienst dieser Erfindung gebührt allein dem Hrn. Fichte. Wegen der Schwärmerei wird er selbst keine Ansprüche auf Originalität machen. Der große Haufe und die jeweiligen Gelehrten haben zu allen Zeiten alles Schwärmerei genannt, was sie nicht verstanden; und so wäre zu verwundern, wenn dasselbe nicht auch mit der Naturphilosophie oftmals geschehen wäre.

Ich möchte vor allem die Frage aufwerfen, ob denn das Zeitalter in der That so sehr zu begreifen verlangt, und man glauben dürfte, mit dem Princip des Nichtbegreifens etwas so ausnehmend Originelles vorzubringen. — Ganz das Gegentheil ist der Fall. Nicht begreifen will das Zeitalter, stupid verlangt es zu bleiben. Selbst mit der Einschränkung, daß es alles nur sinnlich und erfahrungsmäßig begreifen wolle, bleibt die Behauptung unrichtig. Es haben sich zu dieser Zeit Phänomene, sinnliche Thatsachen hervorgethan, in denen das Geheimniß der Natur mit deutlichen Zügen geschrieben steht; was hat aber wohl das Zeitalter in ihnen gesehen? (Von einzelnen Naturforschern, die eben auch nicht von ihm begriffen werden, kann hier nicht die Rede seyn). Nicht mehr bloß der Magnet, wie zu Gilberts Zeiten, deutet das Weltgesetz; alle Phänomene vom einfachsten bis zu dem, welches das geheime

Leben der Metalle und des Wassers, und wie sie alle nur Glieder sind Eines großen Lebens, sinnlich darstellt, und wieder alle, welche zwischen diesem und dem höchsten der organischen Phänomene liegen, wo in Magnetismus zurückkehrend das Leben in Ruhe aufgelöst und versöhnt wird, alle diese Phänomene sind ebenso viele sinnbildliche Zeichen göttlicher Wahrheiten. Aber auch dem Sinnlichen verschließt die Gemeinheit hartnäckig die Augen, wenn es nicht in ihr mechanisches Denksystem paßt. Nicht philosophische Systeme allein, sinnliche Fakta, Phänomene der Natur hat der von sich selbst trunkene Aberwitz für Schwärmerei, für Lug und Trug ausgegeben, und physische Thatsachen zurückgedrängt, wie er gerne Ansichten und Systeme zurückdrängen möchte. — Wogegen dann zeigt das Zeitalter in der eigentlichen Wissenschaft sich aufgebrachter und bereiter zum Streit, Mann für Mann, und wogegen, als kämpfte es um Leben und Persönlichkeit, hält es jede Art von Waffen für erlaubter, als gegen jeden Versuch, Wissenschaft über eben die Dinge anzuzünden, die allein des Begreifens werth sind, über Gott, die Natur, den Menschen? Was wehrt es ängstlicher und mit größerer Entrüstung ab, als jeden Strahl, der da droht eben diese Geheimnisse zu beleuchten? Was lieben dagegen selbst die Besten mehr als das schöne Helldunkel; die übrigen aber die völlige Finsterniß und das gänzliche Schweigen über eben diese Dinge. Es sagt der Dichter:

Ist's denn so großes Geheimniß, was Gott und der Mensch und die Welt sey?
Nein! doch niemand hört's gerne; da bleibt es geheim;

und die Wahrheit dieses Wortes hat sich zu keiner Zeit so sehr als der unsrigen erprobt.

So wäre auch die Lehre des Nichtbegreifens auf keine Weise etwas Neues in der Zeit, sondern das ganz Alltägliche, ja der Inhalt der gesammten Klugheit und Wissenschaft des Zeitalters. In allen Formen, von der streng wissenschaftlichen an, wo das Nichtbegreifen selbst sollte erwiesen werden, bis zur völlig zerflossenen, in der nur noch das Ahnden und die Sehnsucht schwimmt, ist diese Lehre vorlängst des Beifalls der Zeit theilhaftig geworden; in allen Formen, der Ermahnung und

der Strafrede, ist eben dieselbe gegen jede ernstliche und gründliche Speculation polemisch gebraucht worden. Wer ist, auch in dieser Hinsicht, der erste Sprecher zugleich und der vollkommenste Diener des Zeitalters gewesen als eben Hr. Fichte, der in der Bestimmung des Menschen das Wissen auf ein Wissen des Ich um sich selbst und seine empirischen Zustände beschränkt, alles speculative aber dem bloßen Glauben, d. h. dem Nichtwissen, anheimstellt? Wir werden in der Folge finden, wo auch jetzt noch das Nichtbegreifen bei ihm anfängt und unüberwindlich festsitzt, nämlich da, wo das Ideale auch das Reale, das Gedachte auch das Wirkliche werden sollte, d. h. eben bei der Hauptsache.

Das unleugbare subjektive Unvermögen, göttliche Dinge zu begreifen, hat sich durch eine vollkommene Theorie der Unmöglichkeit des Begreifens sicher gestellt, seitdem man in dem Verstand das eigentlich böse Princip der Erkenntniß entdeckt zu haben glaubt. Seit der Zeit muß dieser die Erkenntniß-Schuld aller Welt tragen und wird in die Wüste geschickt: nur schade, daß er dort nicht bleibt, sondern immer wiederkehrt. Seitdem nämlich, durch jedes Mittel der Bildung, und endlich auch durch die Philosophie, der Verstand zu einem selbständigen und starren Vermögen erhoben worden, versagt er der Vernunft seine Dienste, und erkennt die Dinge auf seine eigne Hand, und ist so übermächtig geworden, daß die Vernunft selbst aus Furcht vor ihm verstummt. Weg mit diesen Ideen, sagt der Verständige, ich fürchte sonst ein Schwärmer zu werden! Ich kenne mich selbst zu gut, der übergroße Verstand möchte mir das Göttliche zu einem Etwas machen, es mir in ein Ding, in einen Klotz, in einen Fetisch umwandeln. Wo ist dieses Wehren gegen Erkenntniß des Göttlichen deutlicher zu sehen als eben in der Wissenschaftslehre, wo der Verfasser aufrichtig beschreibt, wie es ihm die Reflexion immer wieder in etwas außer ihm, in ein Objekt verwandelt, und es deßhalb als ein bloßes Gedankending gelten läßt.

Diesem Verstande, nämlich als einem starren und unveränderlichen Vermögen, hat sich auch in der wahren Philosophie die Vernunft entgegengestellt, aber dieses Verhältniß des Verstandes keineswegs

anerkennend als ein ursprüngliches, nothwendiges, sondern als ein bloß zufälliges, aus einer falschen Bildung entsprungenes. Der Mensch ist nicht aus zwei so disparaten Hälften zusammengesetzt, daß, wenn die eine derselben, die Vernunft, den Himmel erlangen soll, die andere gekreuzigt und getödtet werden müßte. Der Verstand ist eben auch die Vernunft und nichts anderes; nur die Vernunft in ihrer Nichttotalität, und er ist ebenso nothwendig und ewig bei der Vernunft, als das Zeitliche überhaupt bei dem Ewigen ist und es begleitet. Der Verstand hat kein Leben für sich, sondern allein durch die Vernunft, nicht als ein unbiegsames, sondern als ein nachgiebiges Werkzeug derselben. Die Vernunft spricht sich aus und erkennt sich selbst mit Einem Blick und Schlag, ganz und untheilbar, und ist ewig dieselbe. Nur in der Nichttotalität ist Fortschritt und er ist nicht ein unbeweglich und immer dasselbe Bleibendes. Alle Irrthümer des Verstandes entspringen aus einem Urtheil über die Dinge in der Nichttotalität gesehen. Zeige sie ihm in der Totalität, und auch er wird begreifen und seinen Irrthum erkennen. Wie er in Ansehung optischer Täuschungen endlich der Vernunft nachgibt und weicht, ebenso in Ansehung der höheren, geistigen Täuschungen. Als Copernikus aufstand und lehrte, daß die Sonne nicht um die ruhende Erde, sondern diese um die ruhige Sonne wandle: das war dem Verstand ein hartes Ding und konnt' es nicht begreifen. Er hatte das Planetensystem angesehen in seiner Nichttotalität, wie es vom einzelnen Standpunkt der Erde und des Menschen erscheint. Als ihn jener hieß in das Centrum sich stellen und ihm von da aus alles, und sogar der nothwendige Grund des eignen Irrthums deutlich wurde, so begab er sich des Widerspruchs und ist über diesen Punkt nun längst der Vernunft versöhnt.

Eben also hoffen auch wir durch Philosophie den Verstand zu erlösen, den Verstand nämlich als ein lebendiges, bildsames und der Vernunft empfängliches Organ, nicht jenen des gegenwärtigen Zeitalters, der entweder sich selbst zu einem transscendentalen Vermögen hinaufgedacht hat, oder der zwar von der Eitelkeit frei zu werden wünscht und sich sehnt nach der Herrlichkeit der Vernunft, aber doch nicht den

Willen hat, sich dieser zu unterwerfen. Denen aber, die nur den Verstand verloren, aber nicht die Vernunft gewonnen haben, oder die Vernunft erniedrigt, ohne im Geringsten des Verstandes theilhaftig zu seyn, diesen mögen wir allerdings schlechthin Unbegreifliches lehren, und es ist weder unser Wunsch noch Wille von diesen begriffen zu werden.

Der wahre Verstand kommt schon durch sich selbst zur Vernunft, und übt sie wenigstens auf negative Weise aus, wie wir an den ächten Naturforschern sehen, die da vor nichts mehr warnen als der Anwendung der vermeinten Kategorien und des formalen Verstandes auf die Natur, wodurch die Theorien erzeugt werden. Versuche nur der Verstand die Anwendung des Gesetzes der Ursache und Wirkung, und er wird innewerden, daß es ihm keine Erkenntniß gewährt. Du sagst z. B., die Ursache, durch welche irgend ein Körper in elektrischem Zustand ist, sey ein anderer Körper, mit dem er in Berührung getreten. Dieß erklärt nichts. Denn durch welche Ursache hat nun wieder die Berührung des andern Körpers Elektricität erweckt? Der Körper ist Bedingung, Veranlassung der Erweckung, aber nicht ihre Ursache, und ins Unendliche kannst du die Reihe dieser Bedingungen verlängern, ohne je zur wahren Ursache zu gelangen. So wie du eine eigentliche Ursache setzest, setzest du auf irgend eine Weise ein Absolutes, wär' es auch nur als elektrische Materie, die dann nicht weiter erklärbar ist. Jede wahre Ursache ist also unmittelbar erste Ursache, und da dieß von allem Wirkenden gilt, so ist im Grunde nichts Ursache, weil nichts Wirkung, alles gleich absolut ist, und das Gesetz vernichtet sich selbst. — Auf gleiche Weise ist kein, so genanntes, Gesetz des Verstandes, dessen Nichtigkeit dem Verstande nicht, unmittelbar in der Anwendung, könnte einleuchtend gemacht werden. So hoffen wir also, daß auch dem Verstande einst noch diese Ansicht der Welt soll offenbar werden und die Natur in ihrer völligen Glorie aufgehen können, die ihm jetzt durch das Gewebe, womit er sie und zugleich sich selbst umsponnen, verborgen wird.

Wenn also Schwärmerei ist: ein Unbegreifliches und Unbegriffenes frei mit dem Gedanken erschaffen, so ist die Naturphilosophie, welche allein auf Anschauung des Wirklichen, auf die vollkommene Identität

des Idealen mit dem Realen gegründet ist — wenigstens dieses nicht, und Hr. Fichte mag sich nur immer nach einem andern Prädicat umsehen, oder eine neue Deduktion und Vorrede zu dem aufgegebenen Wort erfinden, welche ihm unmöglich mehr Mühe als die erste kosten kann.

Was ich dagegen für die ganze und vollständige Schwärmerei halte, habe ich bereits erklärt, ob ich schon das Wort lieber in der ursprünglichen Bedeutung gebrauchen möchte, wo es nicht unmittelbar auf die Materie des Denkens bezogen wird, sondern auf die Form und die Art, wie es sich geltend macht.

Schwärmer, auch Schwärmgeister nennen Doktor Luther und seine Zeitgenossen Menschen, die eine gewisse Verbindung und Folge von Sätzen, die bloß in ihrer Eigenheit gegründet sind, und nur durch ihre Subjektivität zusammengehalten werden, aber weder in ihnen selbst, noch an sich einen objektiven Grund und Zusammenhang haben, durch ihre bloße Subjektivität geltend machen wollen. Alles, was allein Sache des Subjekts ist, und dennoch für Wahrheit angesehen seyn will, sucht den Charakter innerer Allgemeingültigkeit durch den äußeren des allgemeinen Geltens sich zu ersetzen und zu erheucheln, d. h. es strebt, sich selbst zur Sache aller Subjekte zu machen, mit Einem Wort Partei zu stiften. Schwärmer ist, wer auf diese Art einen Schwarm, eine Sekte bildet; der Sektirer. Derjenige, der eine Sache von ihrem Mittelpunkt aus erkannt und in ihrer ganzen Tiefe durchdrungen hat, bedarf zur Ergänzung seiner Gewißheit keiner fremden Subjektivität; vielmehr ihm ist zuwider, er verabscheuet, ja er könnte sich fürchten vor der Sekte, die sich ohne seine Schuld um ihn bildete, d. h. einer Menschenmenge, die seiner Lehre beizustimmen und sie zu behaupten nur subjektive Gründe hätte, z. B. des Gewinns, einer eitlen Ehre, oder auch, die dem Zuge schwacher Hingebung und eines verstandlosen Eifers folgte. Denn solche Menschen sind nur geeignet, die himmlische Reinheit der Sache zu trüben, den schattenlosen Glanz der Wahrheit mit Flecken zu verdunkeln, das Heilige gemein, das Schöne häßlich zu machen. Ihr Anhängen an den Menschen von Geist ist die trotzige Forderung des Tributs, den er für

seine Ungemeinheit der Gemeinheit schuldig ist und diese von ihm erwartet dafür, daß sie ihn existiren läßt. — Der Schwärmer dagegen bedarf zur Befestigung seines eignen Glaubens der andern; alle zuvörderst schwärmen, die nicht klar wissen, was sie wollen. Sie ziehen andere herbei, die es ihnen sagen oder finden helfen sollen, was sie denn meinen, und wenn nur die anhangende Masse ins Unendliche vermehrt wird, sind sie zufrieden, ohne je zu erfahren, was denn ihre eigne Meinung gewesen.

Am blindesten schwärmen alle die, welche für das rein Negative schwärmen. Alles wahrhaft Positive erfüllt den Menschen und erfüllt ihn ganz; die für ein Negatives schwärmen, sind nothwendig leer und müssen den Gegenstand ihrer Beschäftigung außer sich suchen. So gewisse Schwärmer für die Aufklärung. Was wollten sie denn? Etwa, daß, wie das Licht die heitere Luft, so die Vernunft den Verstand durchdringe? Keineswegs. Ueberhaupt nichts Positives; nur wegschaffen wollten sie, z. B. Klöster, Heiligenbilder, den religiösen Aberglauben. Wie aber, wenn nun die Klöster und alle Fratzen verschwunden sind, was denn weiter? Da stehen sie dann müßig, und es wäre kein ander Mittel, als daß ein Theil von ihnen selbst, dem gemeinen Besten sich aufopfernd, Mönche oder Heilige würden, oder etwas der Art, nur damit wieder etwas wegzuschaffen wäre. Ebenso die Bilderstürmer und die Bauern zur Zeit der Reformation. Nur keine Bilder mehr in den Kirchen! Das war das einzige ihnen Klare. So die neuere Naturstürmerei. Nur keine Natur, kein Leben der Idee außer im bloßen Gedanken! Da man aber an das Positive ging, dessen man doch nicht entbehren kann, und eine positive Sitten- und Religionslehre verlangte, da wurden die Stürmer stumm, und griffen in der Noth selbst zu dem, das sie erst verdammten.

Die unleidlichsten aller Schwärmer sind aber ohne Zweifel die, welche über den gesunden Menschenverstand sich erheben, und ihn niederdrücken und zum Schweigen bringen wollen mit Wahrheiten, die sie im Grunde von ihm selbst entlehnt und nur herausgerissen haben aus der Beschränkung, in welcher er sie enthielt. Der gesunde Verstand kann,

eben dieses Umstandes wegen, sich selbst nicht mehr finden in ihrer Reden, und fühlt sich verwirrt durch sie. An dieser Verwirrung er götzen sich denn jene, und denken Wunder wie hoch sie über dem armen Volke stehen, und schmähen es wegen seiner Einfalt, indeß es den gan richtigen Sinn zeigt, sich gegen seine eigne Wahrheit zu empören, so bald sie ihm in allgemeiner und wissenschaftlicher Gestalt vorgehalten wird. Indem sie nun gegen den gesunden Verstand vornehm thun und hochfahrend, sollen zugleich die wissenschaftlich-Denkenden in ihren Orakeln, welche nur verzerrte Aussprüche des gemeinen Verstandes sind, hohe wissenschaftliche Entdeckungen verehren, und die Wichtigkeit, welche die Trivialität an sich nicht hat, soll durch die Zwangsanstalten zum Ver stehen (als wäre dieß eine so halsbrechende Sache) und alle übrigen ge waltsamen Mittel, die in der Macht des Schwärmers stehen, erreicht werden. Wer, um uns an einem Beispiel deutlich zu machen, wird nicht die stille Beschränktheit ehren, in der ein redliches Gemüth, das sich selbst die Welt nicht klar machen kann, auch keinen Beruf hat, den Zusammenhang der Dinge zu erforschen, sich damit beruhigt, daß, wer Recht thut, Gott angenehm ist, und darin das Wesentliche aller Reli gion bestehe, alles weitere Wissen aber entbehrlich sey. Wenn aber ein Mann, der im Ruf des Philosophen steht, heraustretend aus dem Kreise des Volkes, von erhabener Stätte eben dasselbe als eine wissen schaftliche Wahrheit verkündigt, und hinzusetzt, daß ein jeder, der da mehr sich denke in Gott als den Begriff eines moralischen Weltgesetzes, soll verdächtig seyn und angesehen werden als ein Abgöttischer, ein Götzendiener: ist es zu verwundern, wenn das sonst gutmüthige Volk einem solchen zuruft: Schweig und steige herab, du bist ein leidiger Tröster, und weißt nicht mehr denn wir, ob du gleich dich erhebest und deine Rede brauset wie Wasserwogen!

Die wahre Wissenschaft hat mit der Denkweise des gesunden Ver standes die Milde gemein, das ruhige Geltenlassen alles dessen, was nur nicht den Menschen zerreißt, in seiner Sphäre. Der Schwärmer sucht eben im Zerreißen seine Größe; denn wie könnte es da noch eine Eigenthümlichkeit geben, wo nur die Totalität gelten soll? Er verachtet

die Mutter, die ihn geſäugt, und den Vater, der ihn gezeugt hat, und denen er durch den wahren Grad ſeiner Kultur noch immer angehört. Seine Unempfindlichkeit aber für das wahrhaft Höhere und Beſſere, die bei ihm aus dem wirklichen Mangel an Bildung entſpringt, gilt ihm ſelbſt für ein unabhängiges Bewußtſeyn des eignen Werthes; mit Einem Wort Bauernſtolz, den ein geiſtreicher Verſtorbener auf eben dieſe Weiſe charakteriſirt hat, iſt das beſtändige Gepräge des Schwärmers im Leben, diejenige Eigenſchaft, unter der er ſich jedem darbietet; Verfolgung ſeines wahren oder vermeinten Rechtes bis auf die äußerſte Spitze, fühlloſe Härte und Rachſucht ſind die natürlichen Nebenzüge dieſes Charakters.

Wenn ein unbiegſames Beſtreben, ſeine Subjektivität durch ſeine Subjektivität und als allgemeingültig aufzudrängen, alle Natur wo möglich auszurotten, dagegen aber die Unnatur zum Princip und alle Härten einer einſeitigen Bildung in ihrer grellſten Abgeſchnittenheit als wiſſenſchaftliche Wahrheiten geltend zu machen — wenn ein ſolches Beſtreben Schwärmen heißt, wer hat in dieſer ganzen Zeit ärger, lauter und im eigentlichſten Sinne geſchwärmt als eben Hr. Fichte? Sein Syſtem iſt nie und nirgends in anderer Geſtalt aufgetreten als der eines bloß ſubjektiven Zuſammenhangs; nicht durch eine lebendige Expanſion und Geſtaltung des Princips ſelbſt, ſondern lediglich durch und für die Reflexion des Denkenden ſich erzeugend und anſchießend. Er ſetzt irgend eine Einheit, die aber bloß formal iſt, da ſie nicht zugleich ihre Mannichfaltigkeit begreift; ein Unvollſtändiges, das eines anderen bedarf, ſonach ein durch Abſtraktion von dieſem anderen Erzeugtes, welches andere dann wiederum nicht vollſtändig ſeyn darf; wie weit die Mangelhaftigkeit reiche, iſt abermals beliebig, nämlich es hängt von der gemachten Abſtraktion ab, und auch es ſelbſt erhält nicht ſeine volle Ergänzung in einem ſelbſt Vollendeten auf einmal, ſondern nur die unzureichende in einem andern Unzureichenden, bis denn zuletzt der progressus in infinitum (die letzte Zuflucht aller Philoſophie, welche nicht die Totalität ſchon im erſten Princip erkennt) der Noth ein Ende macht. Der Zuſammenhang, der dadurch entſteht, liegt nicht in den

Dingen oder im Princip selbst, sondern lediglich im Denkenden; dieses verhält sich als das einzige, auch nur scheinbar Thätige in der Entwicklung, das Princip selbst aber, da es nur durch seinen Mangel wirksam ist, als das völlig Todte.

Dieser Zusammenhang läßt sich daher auch nicht objektiv oder allgemeingültig darstellen. Sondern, wenn ich nun eben Hrn. Fichte den Gefallen thun will, mit ihm zuerst ein Vernunftwesen, das bloß Bewußtseyn und rein geistig ist, zu setzen (wie komme ich aber zu dieser Abstraktion?): so werde ich dann freilich weiter mit ihm gehen und aus meinem Fehler, nämlich aus meinem unvollständigen Denken, beweisen, daß das Vernunftwesen auch überdieß einen Leib habe, der aus zäher und modificabler Materie besteht, die dann wieder eine Abstraktion ist und mich abermals weiter treibt: aber warum habe ich denn nicht lieber gleich das ganze Vollständige gesetzt — und mit Einem Schlage in seiner absoluten Einheit begriffen?

Eine solche Gedankenreihe läßt sich also bloß aufdrängen, d. h. man kann versuchen, sie durch seine Subjektivität geltend zu machen; man kann z. B. sich trotzig hinstellen und versichern, daß dieß die einzig rechte Art sey die Dinge zu begreifen, daß jeder andere Versuch Narrheit sey und Schwärmerei; wobei es denn aber auch sein Bewenden hat, und woran sich niemand zu kehren braucht.

Ja nicht einmal ihm selbst, dem Urheber, kann dieser Zusammenhang klar, durchsichtig seyn, weil er ganz auf Willkür beruht; wie es ihm gelingt, so ist es; es könnte aber auch anders gerathen seyn. Wäre das Fichtesche System eines allgemeingültigen Zusammenhangs fähig, und wüßte er selbst ihm diesen zu geben, so würde er wohl keinen Augenblick anstehen, seine Wissenschaftslehre wirklich herauszugeben, und dieß selber anständiger finden, als unter der Form populärer Vorlesungen die verbesserten, und entlehnte, Ideen als die ursprünglichen und eignen ins Publikum zu bringen, und dabei von seiner Klarheit und der Durchsichtigkeit seines Systems für ihn selbst Worte zu machen. Des wahren Künstlers Art ist, nicht viel von seiner Kunst zu reden, sondern zu thun; der sich der Klarheit bewußt ist, wird sich nicht mit

Beschreibungen derselben aufhalten. — Er empfindet, sagt Hr. Fichte, ein immer größeres Widerstreben sich dem Publikum mitzutheilen: zu gleicher Zeit aber läßt er drei Bücher erscheinen. Jedem derselben setzt er eine andere Entschuldigung des Druckenlassens vor. Dem zuerst erschienenen, den Erlanger Vorlesungen: daß denn doch noch der eine oder der andere im Publikum seyn möchte, dem sie nützlich seyn könnten, noch Ein Gerechter in Gomorrha; in dem zuletzt herausgekommenen vom seligen Leben die Ueberredung seiner Freunde, die es nun verantworten müssen, wenn der Erfolg gegen ihre Erwartung ausfällt; die einzig rechte in der Vorrede zu den Grundzügen des Zeitalters, nämlich, die Entschließung zum Abdruck müsse, ebenso wie die Schrift, für sich selbst sprechen. — Wer etwas Gründliches und Tüchtiges mitzutheilen hat, wird den Erfolg nicht ansehen, der wahrhaft Getriebene und Begeisterte nach dem Beifall nicht fragen, und wie er es dem Publikum recht mache.[1]

Zudem was hat ihm denn dieses Publikum so groß zu leid gethan, daß er ihm also grollt? Was hat sich denn in Bezug auf Hrn. Fichte so besonders verändert, daß er auf einmal solchen Unmuth empfindet? Es ist, soviel man sehen kann, nichts als die leidige Naturspeculation; doch ist sie es nicht allein; es ist der kräftigere Geist, es sind die höheren Forderungen, die in Kunst und Wissenschaft allgemeiner sich geregt haben. Die Zeit hat sehr Unrecht gehabt fortzuschreiten, die Sonne in ihrem Lauf nicht still zu stehen, auf Hrn. Fichtes Geheiß. Jene einfache Zeit ist nicht mehr, wo die Kantische Scholastik, zwar mit bleiernem Scepter, aber doch sanft einwiegend, die Köpfe beherrschte und das Andenken alles Lebendigen in der Wissenschaft verdrängte. Damals konnte man schon auf einer wenn auch nur etwa aus

[1] In der schon erwähnten Beilage beschwert sich Hr. Fichte: wenn er nicht drucken lasse, so werde er deßwegen geschmäht; wenn er drucken lasse, so mache er es wieder nicht recht und werde abermals geschmäht. Er müsse sonach glauben, daß das lesende Publikum ihn von der Mühe entbinde, ferner für dasselbe zu arbeiten (S. 353). Fast also ergeht es ihm so schlimm wie dem Vater in der Fabel mit dem Knaben und dem Esel. Das Unrecht möchte hier eben im Recht-machen-wollen liegen.

Rousseaus Pygmalion, aufgegriffenen Gedanken eine Existenz gründen, und lediglich ausgerüstet mit diesem Gedanken und einer durchdringenden Stimme, ein Meister der Wissenschaft werden. Wußte man noch überdieß einige moralische, jedoch ganz gewöhnliche Grundsätze, z. B. von der Verwerflichkeit des Eigennutzes, und wie sich das Individuum der Gattung unterordnen müsse, dem Zeitalter mit wenigem Geschmack, aber desto größerer Derbheit in die Ohren zu rufen, daß jeder beim Anhören ganz bestürzt da stand und sich vorkam als einer, der von dem allen bisher das gerade Gegentheil behauptet und gewollt hätte, so konnte es nicht fehlen, daß man sogar ein Haupt der ganzen Zeit wurde. Man fängt an einzusehen, daß es außer solchen gewaltsamen Angriffen auf das Zeitalter noch anderes zu thun gibt durch stillere aber tiefere Bemühungen des Geistes. Die Vorzeit hat sich wieder aufgethan, die ewigen Urquellen der Wahrheit und des Lebens sind wieder zugänglich. Der Geist darf sich wieder freuen und frei und kühn in dem ewigen Strom des Lebens und der Schönheit spielen. Es regt sich in allem Ernste eine in Bezug auf die zunächst vorhergegangene völlig neue Zeit, und die alte kann sie nicht fassen, und ahndet nicht von ferne, wie scharf und lauter der Gegensatz sey. Ja, blind genug, will sie im Gefühl ihrer Ohnmacht sich selbst einen Theil des Besseren aneignen, ohne Einsicht und ohne Geschick. Hr. Fichte ist die philosophische Blüthe dieser alten Zeit und insoferne allerdings ihre Grenze; sie liegt, wissenschaftlich ausgesprochen, in seinem System, welches in dieser Hinsicht ein ewiges und dauernderes Denkmal bleiben wird, als was er jetzt, abfallend von jener, weiter zu produciren versuchen mag. Hat ihn die Zeit gehaßt, so ist es, weil sie die Kraft nicht hatte, ihr eigen Bild, das Er, kräftig und frei, ohne Arg dabei zu haben, entwarf, im Reflex seiner Lehre zu sehen.

Wem ich die wahre philosophische Wissenschaft absprechе, welche ist Erkenntniß der Totalität, dem spreche ich auch die wahre philosophische Kunst ab, jene durchdringende, organische, die im Theil das Ganze und im Ganzen den Theil vor Augen hat, und so spreche ich sie denn auch in allem Ernste Hrn. Fichte ab; ja ich erkenne, daß sie seiner

ganzen Geistesart widerstrebt. Wo er nur immer ins Reale übergreift, z. B. in den Deduktionen seiner Moral, seines Naturrechts u. s. w., zeigt sich sein Geist erfüllt mit den Begriffen der Beschränkung, der Abhängigkeit, des Beherrschtwerdens, der Knechtschaft; nie aber, nicht in der Idee des Herrlichsten, des Staats, des Ursprünglichen, der Natur, ist ihm ein freies göttliches Verhältniß erschienen.

Wo entsteht ihm, auch in dem vorzüglichsten der drei Werke, das Ganze seiner Ansicht mit Einem Schlag? Immer muß er wieder zurückgehen, nachholen, nachbestimmen; mit dem Absoluten ist ihm noch nicht zugleich auch das Daseyn, und nicht mit diesem zumal die endliche Welt, sondern zu jedem von diesen bedarf es wieder eines besonderen Anlaufs. Wenn die Einfachheit ein Zeichen der Wahrheit ist, so ist die vielfach gebrochene, verschränkte und kleinlich zusammengesetzte Darstellung wenigstens kein Beweis der Wahrheit Fichtescher Lehren, und es wäre ihm in dieser Hinsicht immerhin etwas von jener blinden Naturkraft, die in dem Schwärmer denkt, zu wünschen, so wie, daß ihm wie diesem die Wahrheit des Ganzen sich durch die Erklärung aller Theile aus diesem Ganzen bestätigen möchte (Gr. S. 255).

Was ist es dann also, das ihm allein eigentlich zukommt, und worin er ohne alle Frage ein unübertreffliches Muster ist? Es ist das Talent Worte zu machen, auseinanderzusetzen, wie es die deutsche Sprache treffend bezeichnet. Zweifle nicht, so er selbst etwas begriffen, er macht es dir deutlich bis in seine letzten Zweige und läßt nicht ab; nicht allein dir sagend, was und wie du es zu denken habest, sondern auch, was du dabei etwa denken könntest aber nicht sollest, und dieß bis auf die äußerste Möglichkeit deines Mißverstandes, mit wahrer Selbstaufopferung und Kraft, deren es bedarf, der eignen Langeweile bei dem Geschäft zu widerstehen; ein Wort- und Redekünstler der höchsten Art, ein Meister der Verständlichkeit für alle, es müßte denn jemand das Unglück haben, lange Reden nicht zu verstehen, wie Sokrates.

An sich selbst unlebendig aber und durch keine Rednerkünste zu beleben ist die philosophische Ansicht, die den Gegensatz und Widerspruch mit der Wirklichkeit in sich trägt. Wir haben eben dieß als die Grund-

beſchaffenheit der Fichteſchen Philoſophie nachgewieſen; ihr iſt das Ewige nicht zugleich das Wirkliche, und das Wirkliche nicht das Ewige, und wir werden auch in der Folge nur eben dieſen inneren Zwieſpalt in ſeinen Verzweigungen erblicken.

Wenn der bloße und von Vernunft verlaſſene Verſtand ſich über ſich ſelbſt erheben und aus der Beſchränktheit und dem Gegenſatz herausgehen will, ſo iſt das Höchſte, wozu er gelangt, die Negation des Gegenſatzes, d. h. die leere unſchöpferiſche Einheit, die ihr Gegentheil nur als etwas Unheiliges und Ungöttliches zu ſetzen und von ſich auszuſtoßen, keineswegs aber in ſich ſelbſt aufzunehmen und ſo mit ſich wahrhaft zu verſöhnen vermag. Indem er alſo die Einheit ſetzt, läßt er dennoch den Widerſpruch zwiſchen ihr ſelbſt und dem Gegenſatz beſtehen, und ſetzt eben darum auch die Einheit ſelbſt nicht wahrhaft. Der Vernunft aber iſt der Gegenſatz ebenſo urſprünglich und wahr als die Einheit, und nur damit, daß ſie beide gleicherweiſe, und ſelbſt als Eines, begreift, erkennt ſie die lebendige Identität. Der Gegenſatz muß ſeyn, weil ein Leben ſeyn muß; denn der Gegenſatz ſelbſt iſt das Leben und die Bewegung in der Einheit; aber die wahre Identität hält ihn ſelbſt unter ſich als bewältigt, d. h. ſie ſetzt ihn als Gegenſatz und als Einheit zugleich, und iſt ſo erſt die in ſich bewegliche, quellende und ſchaffende Einheit.

Vorzüglich ſind es zwei Gegenſätze, mit denen ſich die Philoſophie von jeher beſchäftigt hat; der erſte der des Erkennens und des Seyns, der andere der des Unendlichen und des Endlichen.

Welches iſt zuvörderſt das Verhältniß des Seyns zum Erkennen, und umgekehrt? — Nach unſerer Anſicht findet in dieſem Verhältniß noch überall kein wahrer Gegenſatz ſtatt, jene beiden ſind unmittelbar, ohne ein höheres Band und an ſich ſelbſt, eins.

Das Seyn — jenes allein wahre Seyn, das wir als das Abſolute oder Gott erkannt haben — iſt, ſo gewiß es das wahre Seyn iſt, ſo gewiß ſeine eigne Bekräftigung; wäre es nicht weſentlich Selbſtbejahung, ſo wäre es nicht abſolut, nicht ganz und gar von und aus ſich ſelbſt.

Hinwiederum iſt dieſe Bejahung des Seyns nichts anderes denn

eben das Seyn selbst. Wäre sie dieß nicht, so wäre sie außer dem Seyn und könnte selbst nicht seyn. So gewiß sie daher wirklich Bejahung des Seyns, d. h. selbst positiv ist, so gewiß ist sie von dem Seyn nicht verschieden und selber das Seyn.

Bejahung des Seyns ist Erkenntniß des Seyns, und umgekehrt. Das Ewige also, da es wesentlich ein Selbstbejahen ist, ist in dem Seyn auch ein Selbsterkennen, und umgekehrt.

Die Einheit zwischen Seyn und Erkennen überhaupt ist sonach eine direkte Einheit, d. h. eine solche, der kein Gegensatz beigemischt ist. Existenz ist Selbstbejahung, und Selbstbejahung ist Existenz. Eins ist ganz gleichbedeutend mit dem andern, und wir haben aus diesem Grunde das Verhältniß beider auch als ein bloßes Verhältniß der Indifferenz bezeichnet. Nur der völlig unwahre Gegensatz einer subjektiven und einer objektiven Welt ist durch sie aufgehoben und gänzlich vertilgt: es folgt nämlich, daß kein Theil der Natur bloßes Seyn, oder ein bloß Bejahtes seyn kann, sondern jeder vielmehr in sich selbst ebenso Selbstbejahung ist wie das Bewußtseyn oder Ich; es folgt, daß jedes Ding, in seinem wahren Wesen gefaßt, mit völlig gleicher Gültigkeit als eine Weise des Seyns und als eine Weise des Selbsterkennens und Selbstoffenbarens betrachtet werden kann. Ein Ding existirt, heißt: es behauptet, es bekräftiget sich selbst; hinwiederum das sich offenbart, ist auch allein, und das sich nicht offenbart, ist nicht.

Eben darum, weil dieser Gegensatz selbst kein reeller ist, kann es geschehen, daß zwischen Systemen, die auch vorzugsweise bloß von dem einen oder dem andern beider Glieder ausgehen, dennoch kein wahrer Widerspruch stattfinde, und je das eine unmittelbar sich in das andere auflösen könne. Der Realismus, geht er nur wirklich vom wahren, nämlich dem absoluten Seyn aus, gelangt auch von selbst zur absoluten Erkenntniß, nämlich zur Selbstbejahung. So der Realismus des Spinoza. Der Idealismus, betrachtet er nur wirklich das absolute Erkennen, nämlich die Selbstbejahung, dringt sicher bis zur Indifferenz derselben mit dem Seyn durch, und löst sich auf in sein Entgegengesetztes. Als einen Idealismus solcher Art hatten wir die Fichtesche Lehre

gedeutet, indem wir das absolute Ich als die absolute Selbstbejahung und demnach als die ewige Form in dem ewigen Wesen betrachteten. Die ausführlichen psychologischen Erklärungen dieses Idealismus durch den Urheber selbst, sein vielfältig bewiesenes Unvermögen in dem Seyn die Selbstbejahung zu sehen, und die hieraus folgende Einschränkung des wahren Lebens und Seyns auf das Ich des Bewußtseyns oder das Subjekt, haben uns überzeugt, daß wir ihm diesen Standpunkt nur geliehen hatten, und daß er die Idee desselben, wenn sie ihm je vorgeschwebt, wenigstens völlig wieder verloren und also nie deutlich ergriffen hatte.

Wir haben Seyn und Erkennen auch entgegengestellt als Wesen und Form; allein auch so ist noch kein wahrer Gegensatz gegeben, denn das Positive in der Form ist selbst nur das Wesen oder das Seyn; und die Selbstbejahung ist so weit noch selbst als bloße, reine Identität begriffen.

Erst mit dieser Indifferenz von Wesen und Form ist auch der Gegensatz; aber sie selbst, die Indifferenz, enthält noch keinen; dieser erste wahre Gegensatz ist dann der der Einheit und Vielheit.

Wie gelangen wir zu diesem Gegensatz? — Eben nur durch die nothwendige Folge der Selbstoffenbarung, die da selber das Seyn ist, und in deren Natur wir nun noch tiefer einzudringen haben.

Ein Wesen, das bloß es selbst wäre, als ein reines Eins (wenn nämlich ein solches, wie wir jetzt annehmen, gedacht werden könnte), wäre nothwendig ohne Offenbarung in ihm selbst; denn es hätte nichts, darin es sich offenbar würde, es könnte eben darum nicht als Eins seyn, denn das Seyn, das aktuelle wirkliche Seyn, ist eben die Selbstoffenbarung. Soll es als Eins seyn, so muß es sich offenbaren in ihm selbst; es offenbart sich aber nicht, wenn es bloß es selbst, wenn es nicht in ihm selbst ein Anderes, und in diesem Anderen sich selbst das Eine, also wenn es nicht überhaupt das lebendige Band von sich selbst und einem Anderen ist.

Wer diesen allgemeinen Satz angreifen wollte, müßte entweder leugnen, daß alles aktuelle Seyn Selbstoffenbarung ist, worüber er sich an das früher Gesagte zu halten und den Beweis zu führen hätte, daß es ein anderes reales Seyn gibt als eben in der Selbstoffenbarung;

oder er müßte behaupten, daß ein reines bloßes Eins, in dieser seiner abstrakten Einheit, sich selbst offenbar werden könne, welches er zu beweisen hätte. Solange er nicht entweder diesen oder den ersten Beweis geführt, so lange bleibt unser allgemeiner Satz bestehen, daß das, was als Eins ist, oder existirt, in dem Seyn nothwendig ein Band seiner selbst und eines Anderen sey.

Dieses Andere (um unsern Satz näher zu bestimmen), was ist es denn nun? Wo kommt es her und wozu soll es seyn? Es ist ja nur durch das Band der Existenz des Einen, also nicht außer dem Einen; es kann also von diesem Einen nicht verschieden, sondern selbst nur das Eine seyn, aber als ein Anderes. Ferner, es kann auch nicht erst zu dem Einen hinzukommen, oder werden, denn es gehört ja zu der Existenz des Einen, und ist also mit diesem (seyenden) Einen schon selbst da, und nichts außer ihm.

Wir können sonach unsern obigen Satz jetzt bestimmter so ausdrücken, daß, was als Eines ist, in dem Seyn selbst, nothwendig ein Band seiner selbst als Einheit, und seiner selbst als des Gegentheils, oder als Vielheit seyn müsse, und daß dieses Band eines Wesens als Eines mit ihm selbst, als einem Vieler eben selber die Existenz dieses Wesens sey.

Wir wollen versuchen, diesen Satz durch einige Beispiele deutlich zu machen, jedoch mit der ausdrücklichen Bestimmung, daß niemand etwa diese Beispiele als unsere Beweise ansehen wolle. Wir haben unsern Satz ganz allgemein und in der größten Schärfe bewiesen, und wir sehen nicht ein, was gegen ihn in dieser Gestalt vorzubringen wäre: alle hier möglichen Beispiele sind nur einzelne Fälle jener allgemeinen Identität von Einheit und Vielheit. — Du betrachtest also z. B. ein körperliches Ding, und, siehst du es nicht etwa an als ein Aggregat von gewissen nicht weiter theilbaren Körperchen (in welchem Fall wir dir überhaupt nicht verständlich werden können), so betrachtest du diesen Körper ohne Zweifel als eine Einheit, als eine schlechthin untheilbare und identische Position. Aber er würde als das bloße Eins, das er ist, nicht sich selbst offenbar seyn, wenn er nicht in sich selbst einen Widerhall dieser Einheit hätte, und als Eins zumal Vieles wäre, und

eben dieſes, daß er als das Eins das Viele und als das Viele das Eins von ſich ſelbſt iſt, nennſt du die Exiſtenz, das Seyn dieſes Körpers, und da nur das Seyn eines Dings das Poſitive und Wahre deſſelben iſt, ſo betrachteſt du als das Poſitive und Reelle in dem Körper nicht das Eins als das Eins und nicht das Viele als das Viele, ſondern eben nur das Band, kraft deſſen er als das Erſte auch das Andere iſt, und umgekehrt. — Du haſt ferner den Begriff einer Pflanze. Was wäre nun die Pflanze ohne die Zweige, Blätter und Blüthen, die ſie treibt? Nichts; ein bloßer verborgener Begriff: weder lebendig, noch wirklich. Du ſetzeſt alſo ihre Lebendigkeit darein, daß ſie als das Eins oder als die untheilbare Poſition, die ſie iſt, zumal ihre Zweige ihre Blätter, ihre Blüthen iſt, d. h. darein, daß ſie die abſolute Identität von ſich ſelbſt als Einheit und einer Vielheit iſt, die doch wiederum nur ſie ſelbſt iſt als Vielheit angeſchaut. Ebenſo die Erde; du betrachteſt ſie als etwas, das in ſich abſolut, ein Welt-Körper iſt, weder vermöge der bloßen Einheit ihres Begriffs noch vermöge der Vielheit der zu ihr gehörigen Dinge; in beiden würdeſt du nicht ihr wahres Weſen ſehen; ihr wahres Weſen erkennſt du allein in dem Band, kraft deſſen ſie ihre Einheit ewig als die Vielheit ihrer Dinge, und hinwiederum dieſe Vielheit als ihre Einheit ſetzt. Du ſtellſt dir auch nicht vor, daß es außer dieſer Unendlichkeit von Dingen, die in ihr befindlich ſind, noch eine andere Erde gebe, welche die Einheit dieſer Dinge iſt, ſondern daſſelbe, was die Vielheit iſt, daſſelbe iſt auch die Einheit, und was die Einheit iſt, daſſelbe iſt auch die Vielheit, und dieſes nothwendige und unauflösliche Eins der Einheit und Vielheit ſelbſt in ihr nennſt du ihre Exiſtenz.

Haben wir nun unſern allgemeinen Satz ſowohl bewieſen als hinlänglich erläutert, ſo wird die beſtimmte Anwendung deſſelben jedem ohne Schwierigkeit einleuchten.

Exiſtenz iſt das Band eines Weſens als Eines mit ihm ſelbſt als einem Vielem. Aber iſt denn eine Exiſtenz? — Die ewige Antwort auf dieſe Frage iſt Gott, denn Gott iſt, und Gott iſt das Seyn ſelbſt. Die göttliche Einheit iſt von Ewigkeit eine lebendige, eine wirklich

existirende Einheit; denn das Göttliche ist eben das, was gar nicht anders denn *wirklich* seyn kann. Aktuelle wirkliche Einheit ist sie aber nur in und mit der Form. Das Wesen gebiert sich also ewig in die Form, und *ist* ewig, durch sich selbst, geboren in die Form, welche die Selbstoffenbarung in ihm selber ist, ohne einiges Heraustreten aus ihm selber; denn seine Selbstoffenbarung ist seine Existenz; es müßte also, wenn es in jenem aus sich herausträte, in seiner Existenz außer sich selbst seyn und sich selbst entfremdet werden, welches ohne Zweifel die Ungereimtheit aller Ungereimtheiten ist; insbesondere da das Ewige oder Gott eben das ist, dessen Wesen in der Existenz besteht. — Es (das Wesen) offenbart sich aber als die Einheit im Gegentheil, womit denn auch das Gegentheil, nämlich das Viele ist, aber nur *ist* durch dasjenige, wodurch es nicht das Viele ist, sondern vielmehr das Eine in dem Vielen, nämlich durch das Band der sich offenbarenden, d. h. existirenden Einheit mit ihm selbst. Hier, in dem zuletzt Gesagten, liegt der tiefste und klarste Aufschluß, der für jeden, der ihn gefaßt hat, alle Schwierigkeiten aus dieser Lehre entfernt. Nämlich, was ist denn nun eigentlich vermöge jenes Bandes der Existenz? — Das Viele als das Viele? Keineswegs; dieses kann ewig nicht seyn, sondern ewig *ist* in ihm nur das Eine; da aber auch dieses Eine nicht *als* das Eine existirt, sondern nur insofern es als das Eine das Viele *ist*, so existirt wahrhaft weder das Eine als das Eine noch das Viele als das Viele, sondern eben nur die lebendige copula beider, ja eben diese copula ist allein die Existenz selbst und nichts anderes. — Oder ist nun etwa im Gegentheil das Viele überhaupt nicht, und ein völliges Nichtseyn? Nein, denn es ist nur nicht als das Viele, aber es ist als das Eine in dem Vielen. So kann man z. B. von den materiellen Dingen nicht als von den Vielen sagen, daß sie *sind*, aber die Schwere, als das Eine in diesem Vielen, *ist*, und mit der Schwere *sind* auch die Körper, aber sie sind nicht *als* die Vielen. — Kommt ferner die Vielheit zu der göttlichen Einheit hinzu, oder in sie hinein? Ebensowenig; denn die Vielheit in der Identität mit der Einheit angeschaut ist nichts anderes als eben die Existenz dieser Einheit selbst und von ihr gar nicht

verschieden. Oder gibt sich Gott selbst die Vielheit und bringt er sie hervor? Er giebt sie sich nicht; denn Existenz ist das Band eines Wesens als Eines und desselben Wesens als eines Vielen: Gott aber ist eben die Existenz selbst, und nichts anderes, denn die Existenz; er ist also wesentlich das Band des ewigen Wesens als Eines und desselben ewigen Wesens (seiner selbst) als Vielen, und er ist nichts wie dieses Band; und hinwiederum dieses Band ist in ihm selbst das Göttliche, das Absolute im Absoluten; denn es ist die wesentliche Existenz selbst, d. h. Gott. — Jeder andere Begriff des Absoluten wäre ein bloßer Verhältnißbegriff, z. B. der gewöhnliche Begriff des Unendlichen, welchem das Endliche oder die Dinge entgegengesetzt werden. — Oder könnte wohl von einem Hervorbringen der Vielheit durch die Einheit geredet werden, da doch die Vielheit nur durch das Band, also nur mit der Einheit zumal, und weder vor noch nach ihr zu seyn vermag. — Noch trauriger sind allerdings die Vorstellungen von einer Spaltung der ursprünglichen Einheit, weil sie beweisen, daß die, welche sie hegen, in der That die Vielheit als die Vielheit wollen, und meinen, daß sie sey; da doch mit der Vielheit dennoch die Einheit bleibt und nichts gespalten ist; welches eben den wesentlichen Unterschied macht von allen Reflexionstheorien, die das Problem so fassen, als hätten sie eine Spaltung zu erklären, da es doch gar keine solche gibt, und mit der Vielheit nur die Einheit besteht.

In dieser lebendigen Identität nun hast du zumal den Widerstreit oder das Leben, und die Einheit oder die Sänftigung des Lebens. Den Widerstreit; denn die Einheit ist in der Vielheit als in einem ewigen Gegenwurf ihrer selbst bejaht; die Einheit, denn die stille Einigkeit des Wesens bricht durch den Gegensatz oder die Vielheit und macht nur in diesem Durchbrechen auch ihn selbst und zugleich sich offenbar. Das Wesen gebiert sich in der Form, und gibt in dieser Geburt nur sich selbst, d. h. die Einheit, zur Frucht: es hat den Gegensatz ewig und ursprunglos in sich; aber, nur die ursprüngliche Eintracht seiner Selbstgleichheit in ihm offenbarend, tritt es aus ihm als Allheit oder absolute Totalität hervor. Hinwiederum wird auch der durch das Wesen

beruhigte Gegensatz, oder die Form, in das Wesen verklärt, und selbst wesentlich in ihm, also, daß das Eine die Allheit, und die Allheit das Eine ist, und so erst die Existenz κατ' ἐξοχήν, die Existenz aller Existenz vollendet hervorbricht.

Dieses dem Begriff nach ewige in-einander-Scheinen des Wesens und der Form ist das Reich der Natur, oder der ewigen Geburt Gottes in den Dingen und der gleich ewigen Wiederaufnahme dieser Dinge in Gott, so daß, nach dem Wesentlichen betrachtet, die Natur selbst nur das volle göttliche Daseyn ist, oder Gott in der Wirklichkeit seines Lebens und in seiner Selbstoffenbarung betrachtet.

Dieses ewige Band der Selbstoffenbarung Gottes, dadurch das Unendliche das Endliche, und hinwiederum dieses in jenem aufgelöst ist, ist das Wunder aller Wunder, nämlich das Wunder der wesentlichen Liebe (welche allein durch den Gegensatz zur Einheit mit sich selbst dringt), oder das Wunder der Lebendigkeit und Wirklichkeit Gottes; aber es ist darum nichts Unbegreifliches, sondern durch sich selbst klar wie der sonnenhelle, lebensvolle Tag, ob es gleich den meisten das unbegreiflichste dünkt, daß Gott in der That lebendig und wirklich, und nicht todt sey, da ihnen vielmehr das Gegentheil als der Abgrund aller Unbegreiflichkeit erscheinen müßte. Sie erstaunen recht eigentlich darüber, daß nicht nichts ist, und können sich gar nicht satt wundern, daß wirklich etwas existirt. Da meinen sie dann, weil sie nicht begreifen können, wie Gott das All begreife und selbst wesentlich das All sey, ihn zu ehren dadurch, daß sie alle Existenz von ihm hinwegnehmen, ihn zu einer reinen Einheit läutern, in der ja kein Gegensatz seyn darf, weil Gott sich etwa nicht dagegen retten könnte und getrübt werden möchte; und halten es für Philosophie und für Frömmigkeit, wenn sie ihm nachher mühselig zur Existenz verhelfen, und ihn aus seiner traurigen Einförmigkeit durch ihre Reflexion oder ihr absolutes Bewußtseyn heraustreten lassen.

Jenes Wunder des Daseyns, oder das göttliche Leben, als ein aktuelles und im vollsten Sinn wirkliches erkennen, heißt allein Wachen; alles andere ist Traum, Bild oder völliger Todesschlaf; ist Wissenschaft weder Gottes noch der Dinge; denn wie möchte Gott erkannt

werden ohne das, deſſen Fülle er in ſeiner Exiſtenz iſt, oder wie die Dinge ohne das, das ihre Fülle iſt.

Die gegebene Anſicht enthält auch die Erklärung der Endlichkeit ganz und vollſtändig, und es bedarf dazu keines neuen oder zweiten Principiums; denn wir ſind nicht gemeint, die Endlichkeit, wie ſie den Träumenden oder Irrenden vorſchwebt, noch beſonders abzuleiten, ſondern allein die wirkliche Endlichkeit.

Iſt das Band die lebendige Ineinsbildung des Einen mit dem Vielen, ſo iſt nothwendig mit dem Band zumal auch das aus Einheit und Vielheit Einsgewordne; und da dieſes eben ſelbſt erſt das reale Viele iſt, ſo iſt das Band, wenn es überhaupt ein Band der Einheit und Vielheit iſt, nothwendig auch wieder die copula von ſich ſelbſt und dem aus dem Einen und Vielen Verbundenen; und dieſes Band erſt iſt die wirkſame und ganz und gar reale abſolute Identität. — Was iſt denn nun aber jenes Verbundene? Soweit es nur ſelbſt reell iſt, iſt es in der Einheit mit dem Band und ſelbſt das Band, und ſoweit es nicht in der Einheit mit ihm und nicht es ſelbſt iſt, kann es auch überhaupt nicht ſeyn. Iſt alſo in dem Verbundenen nur ſeine Einheit mit dem Bande ſelbſt das Lebendige und Wirkliche, ſo wird auch nur dieſe, keineswegs aber wird das Verbundene als das Verbundene angeſchaut, und es gibt ein ſolches weder an ſich noch ſelbſt in der wirklichen Anſchauung. — „Aber ich ſehe doch wirklich die Materie als ein im Raum ausgedehntes Vieles, Theilbares, Eingeſchränktes.“ — Dieß eben, antworte ich, iſt der Grundirrthum, nämlich die Vorſtellung, daß du dieß ſeheſt. Du magſt mich ebenſo gut verſichern, daß du die Flecken in der Sonne ſiehſt, da du doch eigentlich nur dein Nichtſehen zu einem Sehen machſt. Du ſchauſt, auch ohne daß du es weißt und willſt, ewig nur die Einheit des Verbundenen mit dem Band, d. h. das Band ſelbſt an; alles Uebrige aber magſt du bloß denken oder imaginiren, keineswegs aber in Wahrheit erblicken.

So, um das Beiſpiel von dem herzunehmen, was unſerer bisherigen Betrachtung am nächſten liegt, das Viele als das Viele iſt auf keine Weiſe ſichtbar; denn es wird geſehen, nur inſofern es beleuchtet

ist von dem Einen, d. h. nur sofern es nicht Vieles ist. Als Vieles kannst du es nur denken, und es ist als solches lediglich dein Denken, keineswegs aber das Wirkliche oder das Seyn, welches nur Eines ist. Es ist auch nicht einmal dein nothwendiges Denken, sondern einzig dein freies und willkürliches; und es liegt bloß an dir selbst, wenn du nicht das Positive des Vielen und eben darum es selbst als Eines zu sehen glaubst.

Da jenes Denken wesentlich ein Absehen von dem Reellen und daher eigentlich ein Imaginiren ist, so kann es keine andere als lauter unwesentliche Eigenschaften zum Produkt geben. Eine solche ist eben die Vielheit; denn sie thut nichts zu dem Positiven hinzu, und läßt das Reelle gänzlich unberührt. Das Seyn ist wesentlich gleich dem Seyn; denn die reine Position kann von der reinen Position nicht verschieden seyn. Das Seyn als Seyn kann sich daher auch nicht außer dem Seyn befinden; betrachtest du demnach die Vielheit und das Außereinander, so betrachtest du nicht das Seyn, und siehst du das Seyn, so siehst du eben deßhalb die Vielheit und das Außereinander nicht.

Diese ihrer Natur nach unreellen, das Positive gar nicht angehenden Bestimmungen, welche bloß ein falsches Denken macht, hat man denn von jeher zu Mängeln der Dinge gemacht; Leibniz selbst ist diesem Mißgriff nicht völlig entgangen; dem Fichteschen Philosophiren war es vorbehalten, sie zu wirklichen und nothwendigen Schranken zu machen.

Wie es sich mit dem Vielen überhaupt verhält, ebenso auch mit der Materie. Das Verbundene in seiner Abstraktion von dem Band ist die unscheinbare Materie, das eigentliche μὴ Ὄν der Alten, von dem eben deßhalb weder, daß es ist, ausgesagt, noch überhaupt wahrhaft geredet werden kann. Das, wodurch die Materie ist, und wodurch sie eben darum auch sichtbar ist, ist ihre Einheit mit dem Band; versichere so hoch und theuer, als du willst, daß du sie in der That nur als ein Todtes sehen könnest, du irrst; du siehst schon von selbst nur das Lebendige in ihr, weil dieses allein ist; das Uebrige bildest du dir bloß ein zu sehen, und siehst es nur so zuletzt wirklich, wie innere Phantasmen bei kranker Einbildungskraft endlich zu äußern Anschauungen werden. Was wir dir im Gegentheil anmuthen, nämlich das Leben der

Materie und eines jeden Theils derselben zu erkennen, muthen wir dir nicht an als etwas, das du im Denken erfassen sollest: vielmehr von eben diesem deinem bildlichen Denken sollst du erlöst werden, und wieder eingehen in die ursprüngliche Einfalt des Sehens und des Sinnes, welcher selbst nur die unmittelbare, gleichsam magische Empfindung des Innern und Positiven und das Band deines eignen Wesens mit demselben ist. Nicht das Leben der Natur selbst, auch nicht dein wahrer ursprünglicher Sinn ist verschlossen; der eigne innere Geistes- und Herzenstod verhüllt und verschließt dir beide. Das wirkliche Sehen des Lebendigen kann allerdings nicht bemerkt werden in jenem tölpischen oder auch hochmüthigen Wegfahren über die Dinge; es gehört dazu der Zug innerer Liebe und Verwandtschaft deines eignen Geistes mit dem Lebendigen der Natur, die stille, nach der Tiefe dringende Gelassenheit des Geistes, damit das bloß sinnliche Anschauen zu einem sinnigen werde.

Die Materie kann als solche, oder das Verbundene kann als das Verbundene, nicht seyn; da aber gleichwohl mit dem Band das Verbundene nothwendig ist, so setzt es das Band auch nothwendig, d. h. es setzt oder bejaht sich selbst in ihm; aber es selbst, das Verbundene als das Verbundene, setzt es als ein nie für sich Seyendes, sondern als ein immer Verändertes, nie Bleibendes, stets wieder Erschaffenes und wieder Vernichtetes. Indem es selbst gegen das Band als ein Nichts ist, wird es eben dadurch lebendig, denn es nimmt die Idee oder das Band auf: wie das belebte Auge lebendiger ist in dem Maß, als nicht es selbst, sondern die innere Freudigkeit aus ihm leuchtet. Indem das Band sich in ihm bejaht, scheint es das Verbundene zu setzen; da es aber dasselbe nicht als es selbst und an sich bejaht, so wird in demselben Akt das Gesetzte wieder vernichtet; und in diesem Wechsel von Entstehen und Vergehen entfließt das Verbundene, als ein Spiel der ewigen Lust sich selbst zu bejahen: das Ewige aber ist und sein Seyn ist der Wechsel, und dieser Wechsel (dem Positiven nach betrachtet) ist sein Seyn. Es ist abermals Irrthum, wenn du das Entstehen und Vergehen als solche zu sehen glaubst, da sie nothwendig unsichtbar sind; du siehst bloß das Seyn, d. h. das Ewige; für dein wahres, d. h.

wirkliches Sehen ist also der Wechsel als das Seyn, und das Seyn als der Wechsel, und es ist nur Geistesträgheit, wenn du die Zeit nicht als die Ewigkeit und die Ewigkeit nicht als die Zeit zu sehen dir bewußt bist. Denn das, was du die Zeit nennst, ist dem Wesentlichen nach nur die Ewigkeit, wie das, was du das Verbundene nennst, dem Positiven nach nur das Band ist. Eine Zeit und Zeiten, als solche, magst du wohl denken; sehen, wenn du siehst, nur die Eine, immer ruhende Ewigkeit. Jeder Augenblick der Zeit ist dem Reellen, d. h. Anschaubaren, nach, sie selbst, ganz und untheilbar; und so du nicht sie, die Ewigkeit, in dem Augenblick schauetest, so würdest du überall nichts schauen, und der Augenblick selbst würde völlig unerfüllt seyn.

Entstehen und Vergehen, sagten wir sind an sich, oder dem Positiven nach betrachtet, selbst nur das Seyn. Das Seyn eines jeden Dings ist aber seine Einheit mit dem Bande. Jedes Dinges Band mit Gott ist nun nothwendig ein ewiges, so gewiß Gott selbst ewig ist; und jedes Dinges Einheit mit seinem Bande ist gleichfalls eine ewige; und so ist jedes Ding durch das Band selbst ewig und lebt in seinem Bande mit Gott, und nichts stirbt dem wahrhaft Reellen nach, es müßte denn Gott selbst sterben.

Wer der bisherigen Darstellung mit einigem Verständniß gefolgt ist, hat von selbst bemerkt, daß diese Ansicht auch eine von den bisherigen ganz verschiedene Theorie der Erkenntniß in sich schließt; und wir fügen über diese, der in der Folge anzustellenden Vergleichung wegen, nur das Wesentliche bei.

Zuvörderst diese Ansicht lehrt: daß wir recht eigentlich die Dinge an sich anschauen, ja daß diese das einzig Anschaubare sind, keineswegs aber das, was nicht an-sich ist, als welches bloß gedacht oder imaginirt wird. Eben aus diesem Grunde leugnet sie alle Erkenntniß a priori, schlechthin und durchaus; denn was von Kant und Fichte so benannt worden, nämlich die angebliche Erkenntniß durch Verstandsbegriffe, ist ihr keine nothwendige, sondern eine bloß angenommene und wieder abzulegende Denk- und Betrachtungsweise, die nicht einmal im Subjekt einen absoluten Grund hat, und lediglich das Produkt eines von dem

Wahren absehenden, d. h. nicht-anschauenden, Denkens ist. Die Vernunfterkenntniß ist aber auch keine Erkenntniß a priori; denn für diese existirt nichts, zu dem sie sich als das Prius verhalten könnte. Das Posterius müßte die Wirklichkeit seyn; allein das Ewige, dessen Erkenntniß Vernunft ist, ist auch das Wirkliche ganz und vollkommen, so daß kein anderes Wirkliches außer ihm ist.

Das Verhältniß dieser Ansicht zur Erfahrung, als Erkenntniß, kann eben deßhalb kein Verhältniß der Entgegensetzung, sondern nur das einer ursprünglichen, innern Einheit seyn. Der Gegensatz, in dem beide erscheinen, ist selbst ein bloßer der Erscheinung, d. h. ein solcher, der nicht im Wesen beruht, und bestimmt ist zu verschwinden. Es ist ein Gegensatz der Richtung bei vollkommener Gleichheit innerer Absicht. Die Naturphilosophie stellt in der Natur unmittelbar das Positive dar, ohne Rücksicht auf das andere, z. B. den Raum und das übrige Nichtige. So sieht sie in dem Magnet nichts anderes als das lebendige Gesetz der Identität; das im Raum ausgesprochene, aber auf keine Weise von ihm getrübte, A=A. Ebenso erkennt sie in dem Körper nur die entfaltete Copula, als Schwere, als Cohäsion u. s. w.; den Körper selbst aber lediglich als das Gefaßte dieses entfalteten Bandes, das ohne dieses in nichts zerfiele. — Eben dieses göttliche Band aller Dinge nun, eben diesen in der Schale der Endlichkeit verschlossenen und in ihr allein quellenden und treibenden Lebenskeim sucht auch die Empirie zu Tage zu fördern. Sie dringt, wo sie sich ihres Thuns bewußt ist, oder auch, geleitet von einem glücklichen Instinkt, von dem Verworrenen zu der Einheit, das Seyende nicht unmittelbar erkennend, sondern auf alle Weise alles abzusondern strebend, das nicht wesentlich ist, um so zu dem Wesentlichen zu gelangen. Hätte sie diesen Zweck je vollkommen und allseitig erreicht, so würde ihr Gegensatz mit der Philosophie, und mit diesem die Philosophie selbst als eine eigne Sphäre oder Art der Wissenschaft, verschwinden. Dann wäre wahrhaft nur Eine Erkenntniß; alle Abstraktionen lösten sich auf in die unmittelbare freundliche Anschauung; das Höchste wäre wieder ein Spiel und Lust der Einfalt, das Schwerste leicht, das Unsinnlichste das Sinnlichste, und der Mensch

dürfte wieder frei und froh in dem Buch der Natur selbst lesen, dessen Sprache ihm durch die Sprachenverwirrung der Abstraktion und der falschen Theorien längst unverständlich geworden ist.

Wie verhält sich nun zu dieser ganzen Ansicht die gegenwärtige Fichtesche, und welche Auflösung hat dieselbe für die so eben von uns behandelten Grundaufgaben der Philosophie?

Die Beantwortung dieser Frage ist eben nicht leicht. Nicht als ob es Hr. Fichte an der äußersten Deutlichkeit und Ausführlichkeit hätte fehlen lassen; sondern, weil seine Aeußerungen in den drei Schriften, auf welche wir uns hier beziehen, sich keineswegs gleich bleiben, und der Verfasser der E. V. von dem der Anweisung zum s. L., und wieder der Verfasser der ersten Vorlesungen in dieser Schrift von dem der letzten wesentlich verschieden sich zeigt. Es gibt hier kein Mittel, als die ganze Tonleiter seines Philosophirens mit ihm selbst durchzugehen, welches noch den zufälligen Vortheil gewährt, zu zeigen, daß der letzte Punkt der Einsicht, bis zu welchem die jüngste der drei Schriften geht, von ihm erst im Fortgang des Schreibens errungen worden, daß der Anfang dieses angeblichen Ganzen noch keineswegs das Ende abgesehen, das Ende dagegen den Anfang vergessen hat.

„Es ist zuvörderst ein Seyn, schlechthin von und aus sich selber, als Eins und als in sich unwandelbar und unveränderlich; und zu oder von diesem Seyn giebt es ein Daseyn (wie beide zusammenhangen, bleibt hier vorerst noch unentschieden); dieses Daseyn des Seyns ist in seiner tiefsten Wurzel Bewußtseyn oder Wissen, und umgekehrt, das Bewußtseyn des Seyns ist die einzig mögliche Form oder Weise des Daseyns des Seyns" (s. L. S. 80. 83. 96).

Es ist dieß der klarste Punkt der jetzigen Fichteschen Ansicht, von welchem wir eben deßwegen ausgehen wollen. Vorerst ist hier das Wissen und Bewußtseyn, auch als absolutes Wissen, reines Bewußtseyn, nicht mehr das Unbedingte, sondern nur das Daseyn zu dem Seyn, und dem Seyn, oder Wesen, untergeordnet, als die Form, gerade so, wie auch wir es in seinem Verhältniß zum Wesen bezeichnet haben (man s. die Aphorismen in der Zeitsch. f. sp. Physik II, 2, §. 18. f. [IV, S. 122]).

Das Seyn ist hier das, was uns die reine Copula des Selbsterkennens oder Selbstbejahens, als Copula aufgefaßt, ist; das Wissen dagegen dieselbe Copula, angeschaut in der Form, wie in dem Satz A = A sowohl auf das Wesen als auf die Form reflektirt werden kann. So weit wäre also die obige Deutung des Fichteschen Idealismus, die man in dem letzten Theil des Bruno (von S. 208 an [IV, S. 301]) vollständig ausgeführt findet, utiliter acceptirt; und wie dort von dem absoluten Erkennen oder Ich unter andern gesagt wird [§. 327]: es ist die Form aller Formen, der dem Absoluten ewig eingeborne Sohn, nicht verschieden von seinem Wesen, sondern dasselbe; nur durch ihn gelangt man zu jenem, und die Lehre, die aus diesem ist, ist dieselbe: die aus jenem ebenso ist auch bei dieser neuen Revision des Fichteschen Systems aus dem Vater der Sohn geworden; jene mit dem Seyn gleich ewige Form des Wissens ist der λόγος des Apostel Johannes, und es wird durch diese speculative Entdeckung, nach Herrn Fichtes Meinung, das erste Licht über jenen dunkeln Anfang seines Evangeliums verbreitet.

Nun entsteht aber die Frage: was ist denn jenes Wissen, Bewußtseyn, oder sich-Fassen, wie es Hr. Fichte gleichfalls nennt, — diese dem Seyn einzig mögliche Form, da zu seyn, was ist sie selbst, welche Bedeutung kommt ihr zu? Ist sie die Selbstbejahung, als absolute, allgemeine und unendliche Form aufgefaßt? Hr. Fichte erklärt sich hierüber deutlich. Jenes Wissen muß, sich selber gegenüber, ein absolutes Seyn setzen und bilden, von dem es selbst das bloße Da-seyn, (d. h. das bloße Wissen) sey — es muß sich selbst dem absoluten Seyn gegenüber vernichten und so den Charakter des bloßen Bildes, der Vorstellung annehmen (S. 84). — Dieses Wissen also, d. h. diese Reflexion, welche sich selbst, als Wissen, von dem Seyn abstrahirt, (denn wie sollte sie es sonst sich gegenüber setzen?) und damit das Seyn selber als ein Abstraktum ihrer selbst (nicht mehr als Seyn, das zumal Daseyn ist) setzt — diese Reflexion, die sich selbst zu einem bloßen Bilde, einer Vorstellung, des Seyns macht, und somit diesem als ein Subjektives gegenüber tritt — diese Reflexion, mit Einem Wort, welche ganz den wohlbekannten Charakter der individuellen Fichteschen

Reflexion an sich trägt, soll die unmittelbare, ewige Form des göttlichen Wesens, der λόγος selber seyn. Leider ist dieser Logos nicht ein Menschgewordener; sondern ein ursprünglich nur menschliches Wissen, und zwar ein gar sehr individuell-menschliches, nämlich ein Fichtesches. Es ist nicht das in dem ganzen Universum lebende Wissen und Selbstbejahen, von dem das subjektive Wissen selbst nur eine besondere Potenz und Weise ist, sondern es ist eben dieses subjektive, beschränkte Wissen selbst; — das Wissen oder auch Wir selber ist das göttliche Daseyn (S. 115); und es ist ganz folgerecht, wenn in den E. V. von der Darstellung des göttlichen Seyns unmittelbar zu dem Schluß übergegangen wird: also allein das menschliche Geschlecht ist da!

Woher weiß aber Herr Fichte, daß nur wir das Wissen sind, und daß überall sonst kein Wissen ist als in uns? Etwa daher, daß das Wissen nur als unseres unmittelbare Thatsache des Bewußtseyns ist? So müßten wir also überhaupt nichts erkennen als solche Thatsachen unseres Bewußtseyns. In seinem allgemeinen Ausdruck ist das Bewußtseyn ein sich-selbst-Fassen; das Wissen — wenn es nämlich nicht gleich als ein bloß subjektives aufgefaßt werden soll, dem ein Seyn entgegensteht — mit Einem Wort das Wissen in seiner Absolutheit ist Selbstbejahung. Woher ist Hrn. Fichte bewußt, daß ein sich-Fassen, sich-Bejahen nur in unserm Bewußtseyn vorkommt? Etwa weil Er (wie wir zugeben) es sonst nirgends hat finden können? Dagegen haben wir es allerwärts, und soweit nur ein Seyn ist, gefunden und nachgewiesen, und wir denken, daß unsere Behauptung, abgesehen von ihren Beweisen, vor der Hand wenigstens so viel gelten müsse als die seinige, die er bloß faktisch aufstellt, als wäre noch niemanden eingefallen daran zu zweifeln, und als verstünde sich bei jedermann von selbst, daß ein Wissen, ein sich-Fassen, sich-Bejahen lediglich im bestimmten menschlichen Bewußtseyn wohne.

Aber selbst in dem Fall, daß das Wissen wirklich nur im Menschen lebte, wäre auch dieses dem Menschen eingeborne Wissen noch keineswegs jenes, das sich dem göttlichen Seyn gegenüber selbst vernichtet und als bloßes Bild, bloße Vorstellung, setzt; ein solches Wissen, das bloß Bild ist eines Seyns, gibt es nur für die untergeordnetste und

gemeinste Reflexion. Sonst beschied sich Herr Fichte, daß diese schlechte Reflexion, welche das Seyn sich gegenüber als ein Objekt setzt, nur unsere Reflexion sey, und keine weitere Ansprüche machen soll, als eben unsere zu seyn: jetzt macht er sie göttlich, und setzt sie in Gott als die ewige Form, als Gottes Da-seyn, außer dem er kein anderes hat. Gott würde daher, wenn etwa diese Reflexion einmal aufgehoben würde, oder, wie Herr Fichte späterhin angibt, sich selbst vernichtete, Gefahr laufen, auf einmal gar nicht mehr da zu seyn, und würde lieber gleich anfangs gar nicht als so schlechter und prekärer Weise da sein wollen. Wenn Hr. Fichte die höhern Formen einer seitdem aufgegangenen Philosophie etwa nur dazu benutzen will, das, was er sonst bloß als eine Beschaffenheit seiner Reflexion kannte und selbst für nichts anderes hielt, in Gott hineinzutragen und zu dessen Da-seyn zu machen, so wäre ihm besser, er wäre in seiner vorigen Abgeschiedenheit und seligen Unbefangenheit geblieben, in der er die Bekenntnisse seines Geisteszustandes doch nur für Schilderungen des menschlichen Geistes überhaupt ausgab.

Ein solches Wissen, als das eben beschriebene, kann denn natürlich mit dem Seyn nicht an sich selbst eins seyn; es ist ihm vielmehr entgegengesetzt, als bloßes Daseyn oder Wissen; wir haben demnach zwei Absoluta, ein Seyn als absolutes, von dem das Wissen oder Erkennen negirt ist, und ein Wissen, das als Wissen gleichfalls ein absolutes, von dem aber das Seyn negirt ist. Das Seyn hat aber doch eine Priorität vor dem Wissen; denn dieses ist nur das Da-seyn zu dem Seyn, sonach (gegen alle frühere Behauptung) untergeordnet einem von ihm, als Wissen, unabhängigen, ihm vorstehenden und vorausgesetzten Seyn.

Nach unserer Einsicht ist weder das Wissen von dem Seyn, noch das Seyn von dem Wissen abhängig; sondern das Wissen ist eben das Seyn selbst, und das Seyn das Wissen (in jener höhern Bedeutung der Selbstbekräftigung). Wir erkennen es als die größte Ungereimtheit, das Wissen zu dem Seyn erst hinzukommen zu lassen, oder nach ihm zu fragen als einem hinzukommenden, als könnte das ein Seyn heißen, das nicht Selbstoffenbarung ist, oder als könnte das lebendige Seyn etwas anderes seyn, denn Selbstbejahung.

Da Seyn und Wissen, oder, in dem höheren Ausdruck, Seyn und Daseyn nicht ein und dasselbe seyn können, und doch beisammen sind: so entsteht somit die Frage nach ihrem Zusammenhang. — Nach den Erl. B. ist dieser ganz einfach: das zuvor in sich selbst aufgegangene und gebliebene Seyn tritt heraus und ist nun da — und dieses sein Daseyn oder äußere Existenz ist die Welt (des menschlichen Bewußtseyns, wie in den übrigen Schriften bestimmt wird). Mit andern Worten: es wird im ersten Princip eine reine Einheit gesetzt; aber diese ist leer; um lebendig zu werden, muß sie aus sich selbst herausgehen, d. h. sich selbst als die eben gesetzte Einheit wieder aufheben. Nach der Anw. z. s. L. S. 79 ist das Seyn eine in sich selbst abgeschlossene und absolut unveränderliche Einerleiheit (der bekannte Reflexionsbegriff an die Stelle der absoluten Identität gesetzt) Dieses Seyn ist aber noch keineswegs ein Daseyn, eine Aeußerung und Offenbarung seiner selbst (Ebendas.); mit andern Worten das Seyn, das ich als reine Einerleiheit bestimmte, und als das absolute zu setzen meinte, ist leider nur eine Abstraktion, die ich gemacht habe; es ist ein Seyn, das außerdem noch dazuseyn bedarf, d. h. ein Seyn, das noch kein Seyn ist. Diese Unterscheidung — des Seyns und des Daseyns, als zwei völlig entgegengesetzter und gar nicht unmittelbar miteinander verknüpfter Gedanken ist von der größten Wichtigkeit (S. 80); und wird deshalb an der bewußten Wand noch insbesondere deutlich gemacht, welcher in dem Urtheil: die Wand ist, ein Seyn außerhalb ihres Seyns zugeschrieben wird (S. 81); die gemeine Denkart macht freilich diese Reflexion nicht; sie ist etwas gar Höheres, nämlich die oben bemerkte Ungereimheit aller Ungereimtheiten, das Wesen im Seyn außer sich selbst seyn zu lassen: eine Ungereimtheit, zu der sich allerdings nur die Abstraktion des reflektirenden Verstandes erheben kann, die aber auch in allen Reflexionstheorien so gleich am Eingange liegt, daß man nicht begreift, wie sie hier als eine neue Entdeckung angekündigt werden mag. In der folgenden Stunde dieser Vorlesungen heißt es dann: Gott sey unter andern auch da (d. h. er habe unterschiedliche Eigenschaften, unter diesen aber auch die ganz besondere

und fast seltsame dazuseyn); alles aber, was er sey, das sey er von und durch sich selbst; also sey er auch da durch sich selbst; „der ganze in der vorigen Stunde aufgezeigte Unterschied zwischen Seyn und Daseyn und der Nichtzusammenhang beider zeigen sich also hier als nur für uns, und nur als eine Folge unsrer Beschränkung seyend, keineswegs aber als an sich und unmittelbar in dem göttlichen Daseyn seyend" (S. 106). Mit andern Worten: wir haben euch in der vorigen Stunde verleitet, die Unterscheidung zu machen, und sie euch nicht ohne Mühe und viele Demonstration beigebracht, um sie in der gegenwärtigen euch wieder abzunehmen, welches ihr hoffentlich geduldig leiden werdet, zumal da auch dieß nur für einen Augenblick so ist. Denn wenn wir das Daseyn nun wirklich in dem Seyn aufgehen ließen, und beides als eins und dasselbe setzten, so wäre wieder nur die vorige Einerleiheit, und wir wären zum zweitenmal auf dem Trocknen; darum untersage ich sogleich wieder (auf derselben Seite) und verbiete ernstlich dem Seyn, sich in dem bloßen Daseyn mit dem Daseyn zu vermischen (welches es wohl von selbst unterließe, wäre es wahrhaft mit ihm eines und dasselbe, da zu jeder Vermischung bekanntlich zwei Dinge gehören); es darf sich auf die gedachte Art nicht vermischen, sondern beides muß unterschieden werden, damit das Seyn als Seyn und das Absolute als Absolutes hervortrete, d. h. damit ich erhalte, was ich bedarf, ein Princip der Trennung und der nachmaligen Spaltung des Einen Seyns in ein mannichfaltiges Seyn.

Aus allem geht hervor, daß Hr. Fichte sowohl des Gegensatzes als der Einheit bedarf, und das eine oder das andere hervorzieht, je nachdem er jedesmal desselben benöthigt ist, ohne je zu einer wahren Einheit beider zu gelangen.

Sey es nun aber mit Seyn und Daseyn wie es wolle, Gott ist nun einmal unter andern auch da, und ein Zusammenhang zwischen Seyn und Daseyn muß also doch seyn. Nach den Erl. V. (S. 33) kann dieser Zusammenhang wohl eingesehen werden in Ansehung des Daß, aber nicht in Ansehung des Wie; die Erkenntniß davon ist bloß faktisch, da sie nicht genetisch seyn kann (es wird hiemit angenommen,

daß alle Erkenntniß entweder faktisch oder genetisch seyn müsse, wo also die absolute Erkenntniß gerade mitten durchfällt). Dieses bloß Faktische des Zusammenhangs dauert auch noch im seligen Leben bis zu einem gewissen Punkte fort. „Das nie gewordne Seyn ist, wie sich nur finden, aber keineswegs genetisch begreifen läßt, auch äußerlich da"; es ist eine Thatsache des Bewußtseyns, über die man denn weiter raisonniren kann; es läßt sich nämlich, „nachdem das Seyn einmal als daseyend gefunden ist", schließen, „daß auch dieses Daseyn nicht geworden, sondern in der innern Nothwendigkeit des Seyns gegründet, und durch diese absolute gesetzt ist" (S. 220). Diejenigen also, welche diese Identität des Wesens oder Seyns mit dem Daseyn gleich zuerst und im Princip festsetzen, fehlen nicht in der Sache selbst, welche so uneben nicht ist; sondern nur darin, daß sie nicht fein erst bei dem Bewußtseyn anfragen, ob ihm etwa eine solche Verbindung vorgekommen, und dann durch Schlüsse weiter zu gelangen suchen. So haben eben dieselben auch darin keinen ganz übeln Fund gemacht, wie ihnen überhaupt bisweilen geschieht (Gr. S. 266), daß sie alles, was an dem Seyn Daseyn ist, die Form nennen (s. L. S. 222), und wir selbst fühlen uns bewogen, ihnen uns darin gleichzustellen; wir nennen das Seyn A, und die Form, die gesammte Form versteht sich, B; ob nun gleich das Seyn die Form bloß annimmt, so kann es doch keine andere annehmen und nur in dieser daseyn, und es ist selbst das Seyn in der Form. Diese oder das wahre Daseyn ist daher nicht A und nicht B allein; sein wahrer Ausdruck ist A bestimmt durch B, und B bestimmt durch A, so daß man nicht etwa von Einem der Endpunkte (sonst Pole genannt), sondern daß man vom Mittelpunkt (Indifferenzpunkt) ausgehe". — Dieses, wird dann hinzugesetzt, ist's, worauf mir alles ankommt; dieß der organische Einheitspunkt aller Speculation, und wer in diesen eindringt, dem ist das letzte Licht aufgegangen (S. 223). Mit gleicher Emphäse wird auf der folgenden Seite, wo gezeigt wird, daß Gottes inneres Wesen durch sich selbst in die Form eingetreten und unabtrennlich mit der Form verbunden seyn müsse, denen, so dieß zu fassen vermögen,

versichert, daß hiemit die vom Anfang der Welt bis auf den heutigen Tag obgewaltete höchste Schwierigkeit der Speculation leicht aufgelöst sey. Wir lassen dahingestellt, woher bei einem so absichtlichen Künstler, als Hr. Fichte ist, hier auf einmal solche Fülle von Versicherung kommt. Ist es, weil ihm in der That hier selber etwas völlig Neues und Unerwartetes entstanden ist, so daß er sich von seinem Erstaunen darüber erst erholen muß; oder ist es, um allen Verdacht zu entfernen, daß er hier nur etwas längst von andern Gesagtes auf die Bahn bringe? Hörten wir nämlich recht, so klang ja das beinahe wie jene verrufene Identität des Unendlichen und Endlichen, die in den Grundzügen als Schwärmerei und als Unsinn, in den Erlanger Vorlesungen als ein Verderb der Jugend behandelt wurde. Fast sollte man glauben, daß in diesem „hellsten Lichtpunkt und Gipfel" Fichtescher Verklärung der eigentliche Gipfel, die wahre Blüthe eben diese Identität sey. „Wie kommt es, fragt er in einer spätern Stelle (S. 285), daß das Seyn, das in die Form doch schlechthin nicht rein eintreten kann, dennoch mit dieser Form zusammenhängt, sie nicht unwiederbringlich ausstößt von sich, und hinstellt ein zweites durchaus neues Seyn, welches neue und zweite Seyn eben durchaus unmöglich ist? Antwort: Setze nur statt alles Wie ein bloßes Daß. Sie hängt schlechthin zusammen (der Zusammenhang beider ist jetzt nicht mehr bloß faktisch erkennbar, obschon auch nicht genetisch): es gibt schlechthin ein solches Band, welches höher denn alle Reflexion, aus keiner Reflexion quellend und keiner Reflexion Richterstuhl anerkennend — mit und neben der Reflexion ausbricht" (S. 285). — „Dieses Band ist die Liebe; in dieser Liebe ist Gott und der Mensch eins und völlig verschmolzen. Sie ist der Durchkreuzungspunkt" (die absolute Identität, die Copula) „des obigen A und B. Diese Liebe ist es, die uns über alles erkennbare und bestimmte Daseyn hinausführt zu jenem leeren (d. h. nunmehr leer gewordenen) Begriff des Seyns, der nichts anderes ist als die reine Negation aller Begreiflichkeit (hier käme also auch das Unbegreifliche wieder zu Ehren, und wäre ein Produkt der Liebe, nicht der

Schwärmerei); dieselbe Liebe ist es, welche die Reflexion antreibt, sich in Gott selbst zu vernichten, so wie dann diese von sich selbst vernichtete und zur göttlichen Liebe (zu jenem Band) gewordene Reflexion der Standpunkt der wahren Wissenschaft ist (S. 286. 290).

Das Verwunderſame bei der ganzen Sache ist nun bloß, daß dieser Aufschluß erst am Ende kommt, nachdem das Uebrige alles abgethan und bereits fertig ist; daß sich die Fichtesche Reflexion nicht gleich vornherein in Gott vernichtet, und versenkt in der absoluten Identität des Wesens und der Form; denn was am Ende wahr ist, das muß auch gleich zu Anfang wahr gewesen seyn. — Warum thut das Fichtesche Wesen nicht, was dem göttlichen unmöglich ist, und das Fichtesche doch am Ende thun muß: warum stößt es seine erste Form nicht lieber gleich unwiederbringlich aus, und stellt hin ein zweites, durchaus neues Seyn?

Wir wollen den kurzen Aufschluß davon geben. — Mit jener Identität von Wesen und Form, Seyn und Daseyn, ist noch keineswegs die Erklärung der Endlichkeit gegeben, jene ist nicht unmittelbar und geradezu die Identität des Unendlichen und Endlichen, sondern zur Erklärung des letztern bedarf es wesentlich der Reflexion. Nachdem die endliche Welt erklärt und herbeigeschafft ist, mag jene immerhin sich in den Flammen der göttlichen Liebe versengen und verbrennen; solange bis man diese hinter sich hat, muß sie in Ehren erhalten werden. Jener organische Einheitspunkt der Speculation, in welchem die fatale Naturphilosophie sich gleich vornherein festsetzt, ist mit der bei weitem reineren und besonneneren Fichteschen Lehre nur eklektisch vereinigt, soweit er sich nämlich mit der alten Form verträgt und doch auch noch die ehemalige Erklärung in Ehren bestehen läßt. Wollten nun etwa die Gegner dieses Einheitspunktes auch Hrn. Fichte der Ueberschwenglichkeit, der Schwärmerei und der übrigen Dinge beschuldigen, deren sie die Naturphilosophie nun bereits lange angeklagt haben, so kehrt er ihnen den Anfang seines Systems entgegen, und sagt: „da seht, wovon ich ausgehe, von dem bloßen Faktum, daß das Seyn in der That und wirklich auch da ist, welches Faktum ihr ja auch nicht leugnen werdet; erst von diesem als dem unmittelbar Gewissen erhebe ich mich

allmählich und mit überlegender Vorsicht bis zu jenem Einheitspunkt." — Lassen aber die Naturphilosophen sich vernehmen und sprechen, daß sein erster Begriff, des Seyns, eine Abstraktion, ein völlig leerer Begriff sey, so darf er nur da Ende seines Systems vorschieben und ihnen zeigen, daß er jenen organischen Einheitspunkt gar wohl kenne, der aber wahrscheinlich ihnen so wie aller Welt von Anfang an bis auf den ewig merkwürdigen Tag der obigen Vorlesung verborgen gewesen.

Die Erklärung der Endlichkeit also müssen wir noch weiter suchen, oder vielmehr, um sie zu finden, müssen wir zurückgehen auf die Darstellung des göttlichen Lebens. Wir halten uns wiederum zuerst an die Erlangischen Vorlesungen, als die bis auf den klarsten Grund seines Herzens und seiner Gesinnung gegen die Natur sehen lassen.

Da nämlich das menschliche Geschlecht, wie gesagt, allein da ist, so ist schon von selbst offenbar, daß noch ein anderes seyn muß, das nicht da ist; denn gäbe es nicht ein solches, so wäre das menschliche Geschlecht nicht allein da, und es wäre der Charakter der absoluten Freiheit und Selbständigkeit verloren. Dieses andere, das nicht da ist, und doch zugleich da seyn muß als ein nicht-daseyendes ist die Natur. Das göttliche Leben wird nämlich, in der Darstellung, aus einem in der Folge anzugebenden Grunde, ein sich unendlich fortentwickelndes Leben, in einem nie endenden Zeitflusse (welchem hiemit eine unantastbare Nothwendigkeit gesichert ist); damit aber ein Fortschreiten möglich sey, so muß eine Hemmung stattfinden, sonst würde das ganze vollendete Leben in Einem Schlag hervorbrechen (welches mir, dem Philosophirenden, höchst ungelegen käme); das Leben in der Darstellung muß also in allen Zeitmomenten seines Daseyns (die zwar schon selbst die höchste Beschränkung sind), beschränkt, d. h. zum Theil nicht lebendig und noch nicht zum Leben hindurchgedrungen seyn — und die Natur selbst sollte sich nicht schämen, mit einem solchen damit abgeleitet zu werden? Was ist denn nun, dieses Damit und die Nothwendigkeit desselben zugegeben, eigentlich das Setzende der Schranke? Etwa das göttliche Leben? Fürchtet sich dieses wohl gar selbst davor, zumal, in seiner Ganzheit, hervorzubrechen? Und dann, wie setzt oder

macht es die Schranke? Dieses Wie ist hier offenbar bei weitem wichtiger als das Warum, nach dem gewöhnlich nur gefragt wird, wenn sich auf das Wie keine Antwort findet. Davon nichts zu sagen, daß eine endlose Fortentwicklung eben schon die ganze Endlichkeit in ihrer dürftigsten Gestalt ist, die Erklärung also völlig im Cirkel geht.

Nun bilde man sich nicht ein, daß die Natur etwa das göttliche Leben und die Schranke sey; sie ist nicht einmal die Uhr oder das Räderwerk selbst, sondern nur die Hemmung in demselben, die bloße Schranke; sie ist todt, rein todt, „ein starres in sich beschlossenes Daseyn." Ja wenn sie das — auch nur dieses zu seyn vermöchte! Ein Daseyn soll sie wohl seyn, aber ein todtes; ein todtes Daseyn ist aber kein Daseyn, denn „das todte ist weder, noch ist es im eigentlichen Sinne da" (Erl. V. S. 28); „es kann keinen reinen Tod geben, denn, indem angenommen wird, daß es dergleichen gebe, wird ihm das Daseyn zugestanden" (s. L. S. 6). Wie klar und richtig ist dieß ausgedrückt, und dennoch wetten wir, geht Hr. Fichte morgen wieder hin und versichert gegen uns, die Natur sey ein todtes Daseyn; wie er in den Erl. Vorles. kurz darauf, nachdem er sie als ein ganz Unlebendiges, d. h. als ein völliges Nichts, dargethan, sie durch das vernünftige Leben selber belebt werden und ein Gegenstand seiner Kraftäußerung und Wirksamkeit seyn läßt.

Da ein so klarer und in sich selbst durchaus durchsichtiger Philosoph, als Herr Fichte ist, unmöglich solche Widersprüche vorbringen kann, ohne im Hintergrund seines Denkens für dieselbe eine Auflösung bereit zu haben, so findet sich diese denn auch im seligen Leben wirklich dadurch gegeben, daß jenes starre todte Daseyn, das er die Natur nennt, zwar nicht objektiv oder an sich da ist (wie sich der rohe Empirismus vorstellt), dafür aber im Bewußtseyn desto fester, nothwendiger, ja unaustilglich vorhanden ist.

Die Art, wie sich Herr Fichte dieses todten und starren Daseyns für sein Bewußtseyn versichert, ist kürzlich folgende.

Es ist außer Gott gar nichts wahrhaft da als das Wissen; alles andere, das noch als Daseyn erscheint — die Dinge, die Körper, die

Seelen, wir selber, inwiefern wir uns ein selbständiges Seyn zuschreiben — ist gar nicht da: nur das Wissen ist das wahre Daseyn, und dieses, göttliche, Wissen ist — in den andern Dingen nicht, sondern nur in uns, die wir doch übrigens in jeder andern Rücksicht jenen völlig gleich und ebensowenig als sie an sich da sind (S. 97 f.).

Wie finden sich nun aber, ohnerachtet Gott im Daseyn ebenso daseyn muß, wie er in sich selbst ist, nämlich als eins (d. h. als nicht mehrere) und als ein absolutes Einerlei (d. h. als ein nicht-Mannichfaltiges) — wie finden sich in der Wirklichkeit dennoch jene Trennungen und Zerspaltungen des Seyns, welche im Denken als schlechthin unmöglich einleuchten? — So findet sich das Problem bestimmt ausgedrückt (S. 101), und es wird hiemit gleich in die Aufgabe als eine unleugbare Thatsache aufgenommen, was eben die große Frage ist: daß nämlich jene Zerspaltungen und Trennungen in der That, in der Wirklichkeit vorkommen, und nicht etwa bloß das Gedicht eines von Vernunft und Anschauung verlassenen Denkens seyen, wie wir behaupten und, wie uns scheint, hinlänglich bewiesen haben.

Daß es also irgend jemand beigehen könne, oder auch wirklich beigegangen sey, eben an der Wirklichkeit jener absoluten Vielheit und Gespaltenheit zu zweifeln, dieß läßt sich Hr. Fichte nicht von ferne einfallen und ist hierüber völlig getrost und seiner Sache gewiß.

Das Princip jener als unzweifelhaft angenommenen Spaltung kann nun, wie leicht einzusehen, nicht in jenen göttlichen Akt des Daseyns fallen, sondern nur außer denselben, jedoch so, daß dieses Außer einleuchte als unmittelbar mit jenem lebendigen Akt verknüpft und aus ihm nothwendig folgend (S. 105.) Das Wort dieses Räthsels ist das oben bemerkte Als, oder daß im Daseyn das Seyn als Seyn und das Absolute als Absolutes hervortreten und beide unterschieden werden müssen. Mit dieser Unterscheidung und jenem Als (wenn wir nur beider erst selbst recht gewiß sind) fängt denn das eigentliche Wissen und Bewußtseyn, das Charakterisiren, Bilden, mittelbare Erkennen erst an. Das Wissen als ein Unterscheiden ist nämlich ein Charakterisiren der Unterschiedenen: alle Charakteristik aber setzt

durch sich selbst das stehende und ruhende Seyn und Vorhandenseyn des Charakterisirtwerdenden voraus (Lehnsatz aus der empirischen Psychologie); also, durch den Begriff wird zunächst zu einem stehenden und vorhandenen Seyn — die Schule würde sagen, zu einem Objektiven — dasjenige, was an sich unmittelbar das göttliche Leben im Leben ist (S. 107—110). (Daß ein stehendes Vorhandenseyn der Charakter dessen, was wir Welt nennen, ist, wird wieder ohne weiteres vorausgesetzt). — Die Welt ist aber nicht bloß ein starres Seyn, sondern auch ein vielfältiges und unendlich gespaltenes. Hiemit geht es so zu. Das Daseyn erfasset sich selbst durch selbständige Kraft, sich selbst überlassen bleibend (S. 125) — im Bilde, und so daß es sich selbst vom Seyn unterscheidet. Indem es nun fürs erste nur schlechtweg auf sich hinsieht in seinem Vorhandenseyn, entsteht ihm unmittelbar in dieser kräftigen Richtung auf sich selbst (welche mit dem verglichen wird, was geschieht, wenn sich ein Mensch zusammennimmt, und was jeder in seiner Selbstbeobachtung finden könne) — es entsteht ihm in jener Richtung die Ansicht, daß es (das Daseyn) das und das sey (was denn eben anders, als daß es nicht das Seyn sey? womit aber kein das und das und überall kein positiver Charakter gegeben ist): hiemit jedoch, mit der Ansicht, daß es den und den Charakter habe oder das und das sey — in dieser vom Wissen unzertrennlichen Reflexion auf sich selbst spaltet sich das Wissen durch sich selber: daß es sich nämlich einleuchtet, nicht überhaupt, sondern bestimmt als das und das, gibt zum ersten das zweite — ein aus dem ersten gleichsam herausspringendes (o wie viel Worte um etwas zu erklären, das gar nicht da ist!); es (das Wissen) und mit dem Wissen das in ihm stehend gewordene göttliche Seyn, d. h. die Welt, zerspringt in zwei Stücke (in welche zwei?); wir wären also aus dem Eins heraus zu dem Zwei; aber noch nicht zur unendlichen Vielheit der daseyenden Dinge — aber die Reflexion kann vermöge ihrer absoluten Freiheit sich ins Unendliche fortsetzen (bloß in dem einen der beiden Stücke, oder in beiden?), und so muß jeder neuen Reflexion die Welt in einer neuen Gestalt heraustreten und in einer unendlichen Zeit, welche gleichfalls

nur durch die absolute Freiheit der Reflexion erzeugt wird, ins Unendliche fort sich verändern und gestalten, und hinfließen — als ein unendliches Mannichfaltiges (S. L. S. 112—115).

Für diejenigen, welche unsere Darstellung nicht etwa mit dem Buch selbst vergleichen möchten, stehe hier die Versicherung, daß wir nichts von dieser Ableitung hinweggelassen, sondern sie, mit Abzug der bloßen Amplificationen des Katheder-vortrags, in ihrer ganzen Vollständigkeit gegeben haben.

Wir möchten aber auch über sie nichts hinzusetzen; denn womit könnte sie uns, wenn wir sie ernsthaft betrachten wollten, wohl anders erfüllen als mit einem Gefühl von unendlichem Jammer über die hohe Leerheit, die sich mit solcher Eitelkeit der Rede über die Natur erhebt, und mit solchem vagen, nebeligen Wörtertand ihre unendliche Bestimmtheit und Fülle erfassen will! — „Wollte jemand, sagt Plotinos, die Natur fragen, aus welchem Grunde sie schaffe, diesem möchte sie wohl, gesetzt sie würdigte ihn einer Antwort, auf folgende Weise erwiedern: du solltest mich nicht fragen, sondern schweigend lernen, gleichwie auch ich schweige und nicht zu reden pflege". — So könnte man auch Hrn. Fichte, nach der obigen Deduktion, nichts anderes wünschen, als daß er, nicht bloß äußerlich, sondern innerlich, schweigen lerne und still werde in sich, und sich völlig abthue von seinem eigenwilligen Reden und Einbilden, ob vielleicht das Göttliche in ihm Raum gewänne zu sehen und zu reden.

Wir betrachten die angeführte Deduktion bloß in der Beziehung, als sie uns deutlich zeigt, wie Hr. Fichte der festen Meinung lebt, jene stehende todte Welt habe im Bewußtseyn eine unaustilgliche Wirklichkeit; ebenso sey jene Spaltung des Seyns in ein unendlich Vieles eine im wirklichen Bewußtseyn nie aufzuhebende (S. 120); denn nicht Er, das bestimmte Individuum, Fichte genannt, sondern das absolute Bewußtseyn macht sie, und muß schlechthin sie machen, ohne sich ihrer selbst wieder bewußt zu seyn. So war es immer, und so wird es auch wohl ferner mit ihm bleiben, daß er nämlich, was bloß psychologischer Erklärungsgrund seyn könnte, sich beziehend auf die Eigenheit gewisser

individueller Naturen, zu welchen die seinige gehört, zum transscendentalen und allgemeinen Grund erhebt; das, was nur einer verhärteten Reflexion natürlich ist, dem absoluten Ich aufbürdet, und sodann durch eine sehr begreifliche Operation auch wieder eben die todte und verzerrte Welt aus ihm zum Vorschein bringt, deren Bild in jener Reflexion entworfen worden.

Was soll, oder vielmehr, was kann man nun dagegen sagen? — In der That nichts, als daß jene nothwendige Verwandlung in ein stehendes Seyn, jene ganze vorgebliche Spaltung eine völlige Erdichtung ist, und es dergleichen gar nicht gibt. „Aber er selbst findet sie doch vor als geschehen und ist sich ihrer Vollziehung nicht bewußt: sie muß also jenseits seines wirklichen Bewußtseyns, sie muß ohne sein Wissen geschehen seyn." Das Letzte gestehen wir ihm ohne weiteres zu; sein Bewußtseyn müßte eben nich. *sein* Bewußtseyn, es müßte ein ganz anderes seyn, als es ist, wenn er jener Verwandlung sich bewußt seyn sollte; er müßte sie nicht so bestimmt vorgenommen haben und noch vornehmen, — nicht in seinem ganzen Wesen so mit ihr selbst verwachsen seyn, um zu sehen, daß bloß *Er* es ist, der sie macht, und nicht das absolute Bewußtseyn.

Woher hat er denn überhaupt Kenntniß von diesem Akt des absoluten Bewußtseyns? — Dabei gewesen ist Hr. Fichte nicht, er gesteht selbst, daß, sowie *er* zum Bewußtseyn kommt, dieser Akt bereits geschehen ist (S. 116). Er kann also auf denselben nur *schließen*, und er schließt auf ihn aus dem Umstand, daß er jenes todte Seyn *so* vorhanden in sich findet und dieses Vorhandenseyn auf eine andere Weise nicht begreifen kann, wovon wir so eben den Grund angegeben haben.

Gegen das Faktum *seines* Bewußtseyns, das ihm beliebt für ein allgemeines auszugeben, steht das Faktum, daß es jederzeit Menschen gegeben hat und noch gibt, welche die Welt nie als ein solches stehendes Seyn gekannt haben, und denen Hr. Fichte diese Ansicht erst künstlich oder gewaltsam in die Seele schieben müßte (wie er sie uns in der That gern aufdringen möchte), um sie ihnen dann wieder abnehmen und sagen zu können, daß das Seyn nicht an sich ein solches ist, sondern

ein göttliches Leben (welches Letzte er doch auch erst jetzt in Erfahrung gebracht hat). An manchen würde sein Unterricht wohl Zeitlebens verloren seyn; es möchte ihm gerade so viel Mühe kosten, ihnen dieß stehende Seyn beizubringen, als es uns kosten würde, seine Imagination von demselben zu befreien.

Zwar ist nicht zu leugnen, daß, seitdem die Entdeckung jenes Gegensatzes von Objekt und Subjekt gemacht worden, dieser Gegensatz, nebst der ihm anhangenden Vorstellung der Welt als reiner Objektivität, so sehr in alle Zweige der Kultur und der Erziehung gedrungen ist, daß die Unnatur in den meisten nun wirklich zur Natur gediehen, und solche Blüthen und Früchte tragen konnte, wie die Fichtesche Philosophie ist. Jene Ansicht des Seyns bietet für die Oberflächlichkeit im Leben und im Wissen unverkennbare Vortheile dar, und im Grunde ist es eben dieses Zurechtlegen der Dinge für eine so bequeme Behandlung, worin der Triumph der sogenannten Aufklärung und des gegenwärtigen öffentlichen Unterrichts besteht. Zu jeder Zeit leben aber einige, an denen die Lehre ihres Zeitalters nichts gefruchtet hat, und so ist zu hoffen, daß auch jetzt noch einige seyen, die uns von der Ursprünglichkeit und Unvergänglichkeit eines unmittelbaren Sinns für das Lebendige überzeugen könnten, welches wenigstens bei allen denen der Fall seyn muß, in die der Geist des Alterthums gedrungen ist, dem jener Sinn nicht Kunst, sondern Natur war, und in das man ohne denselben auch nicht einmal den Eingang finden kann.

Auf das kürzeste also: jene ganze Vorstellung des Seyns als eines Todten, rein-Objektiven — so wie der Welt als eines in unendliche Mannichfaltigkeit wirklich Gespaltenen — ist eine von der empirischen Subjektivität erzeugte, völlig willkürliche Vorstellung, und da Hr. Fichte selbst fünf solcher Standpunkte der Freiheit angibt, aus denen sie die Welt betrachten kann, so mag er jene Ansicht des Seyns als eines Todten und unendlich Vielen nur immer auch unter einen dieser freien Standpunkte ordnen (unter welchen derselben sie gehört, werden wir sogleich näher zeigen).

Wenn nämlich denn nun doch von Hrn. Fichte und andern

behauptet wird, daß die Welt als eine unlebendige, endliche und absolut mannichfaltige in ihrem Bewußtseyn vorkommt, wie muß dieses Faktum erklärt werden, und wie kann es allein erklärt werden? — Schon ehemals ist dieser Punkt berührt worden, ohne daß wir damit sonderlich wären verstanden worden: wir wollen die Antwort also hier deutlicher auszusprechen suchen. Es kommt zuvörderst darauf an, ob man von jenem Todten, absolut Mannichfaltigen, oder überhaupt dem Endlichen, wie es in jenen Behauptungen gemeint wird, auf irgend eine Weise sagen könne, daß es ist, oder ob man dieß auf keine Weise sagen könne. Das Letzte (daß man es nämlich nicht könne) ist schon vorlängst und auch in dieser Schrift bewiesen; es wurde weiter geschlossen, daß jenes somit auch nicht angeschaut werden könne; denn was angeschaut wird, wird ipso facto als seyend angeschaut, und was nicht so angeschaut werden kann, weil seine Natur allem Seyn widerstrebt, ist überhaupt nicht anschaubar; es ist also gezeigt, daß ein solches Endliches weder an sich noch auch in unserer Anschauung — daß es also überhaupt nicht und nirgends daseyn und wahrhaft wirklich seyn kann. Wenn nun aber jene dennoch fortfahren zu fordern, daß ihnen eben dieses Endliche erklärt werden solle, und klagen, daß wir ihnen diese endliche Welt doch gar nicht eigentlich abgeleitet haben: so ist offenbar, daß auf die Frage: warum sie jenes Endliche, seines offenbaren und bewiesenen Nichtdaseyns ohnerachtet, dennoch als daseyend annehmen — nicht mehr theoretisch, sondern nur praktisch geantwortet werden kann. Es ist nämlich keineswegs ihre Wissenschaft, sondern bloß ihre Schuld, daß ein solches Endliches für sie dennoch existirt, und es läßt sich dieß nur ableiten aus ihrem von der Einheit abgewandten und eignen Willen, der ein Seyn für sich will, und eben darum weder sich selbst noch die Dinge sieht, wie sie wahrhaft in Gott sind; und da ferner der religiöse Standpunkt eben der des Sehens aller Dinge in Gott ist, ohne Beweis oder weitere Begründung, sondern eben schlechthin und mit gänzlichem Nichtwissen des Gegentheils, so kann auch von diesem Standpunkt aus ein solches Daseyn einer solchen endlichen Welt, als wir beschrieben haben, nur

auf die gedachte Weise abgeleitet werden, nämlich durch ein Abwenden des individuellen Willens von Gott als der Einheit und Seligkeit aller Dinge — durch einen wahren Platonischen Sündenfall, in dem sich der Mensch befindet, welcher die als todt, als absolut mannichfaltig und getrennt gedachte Welt dennoch für wahr und wirklich hält. Diese Antwort ist in der Schrift Philosophie und Religion wirklich gegeben und dem dortigen Standpunkt gemäß ausgeführt: wir haben gezeigt, daß das Faktum des Daseyns einer solchen Welt im Bewußtseyn der Menschen gerade so allgemein ist als das Faktum der Sünde, ja daß es eben dieses Faktum der Sünde selbst ist, und daß, so wie wir von dieser erlöst werden können, ebenso auch jenes kein absolut nothwendiges, unauflösliches, ewiges Bewußtseyn ist. —

Hr. Fichte hat, wenn nicht gerade diese Ansicht, doch die speculative Theorie der Freiheit, auf der jene beruht, aufgenommen[1] — zum

[1] Um nichts ohne Beweis aufzustellen, so stehen hier folgende Parallelen.

Philosophie u. Religion.

S. 28. Das Absolute wird sich durch die Form nicht in einem bloß idealen Bilde von sich objektiv, sondern in einem Gegenbilde, das zugleich es selbst, ein wahrhaft anderes Absolutes ist. Es überträgt in der Form seine ganze Wesenheit an das, worin es objektiv wird u. s. w. [VI, S. 34].

S. 36. Das ausschließend Eigenthümliche der Absolutheit ist, daß sie ihrem Gegenbild mit dem Wesen von ihr selbst auch die Selbständigkeit verleiht. Dieses in-sich-selbst-Seyn, diese eigentliche und wahre Realität des ersten Angeschauten ist Freiheit, und von jener ersten Selbständigkeit des Gegenbildes fließt aus, was in der Erscheinungswelt als Freiheit wieder auftritt, welche noch die letzte Spur und gleichsam das Siegel der in die abgefallene Welt hineingeschauten Göttlichkeit ist. [S. 39].

Anweisung z. s. Leben.

S. 228. Das absolute Seyn stellt in seinem Daseyn sich selbst hin als absolute Freiheit und Selbständigkeit sich selber zu nehmen und als Unabhängigkeit von seinem eignen innern Seyn; es erschafft nicht etwa eine Freiheit außer ihm selber, sondern es Ist selber, in diesem Theile der Form, diese seine eigne Freiheit außer ihm selber; und es trennt in dieser Rücksicht allerdings Sich — in seinem Daseyn — von Sich — in seinem Seyn, und stößt sich aus von sich selbst, um lebendig wieder einzukehren in sich selbst.

S. 112. Der Grund der Selbständigkeit und Freiheit des Bewußtseyns liegt freilich in Gott; aber eben darum und deswegen, weil er in Gott liegt, ist die Selbständigkeit und Freiheit wahrhaft da und keineswegs ein leerer Schein.

Behuf der Erklärung seiner fünf möglichen Standpunkte keineswegs aber auch für das todte, stehende Daseyn, die Spaltung, die unendliche Vielheit und absolute Mannichfaltigkeit seiner Welt. (Man sehe die bestimmte Erklärung S. 128).

Unter welchen seiner fünf Standpunkte gehören nun diese, oder vielmehr, unter welchen derselben gehört seine Ueberzeugung, daß die

Philosophie u. Religion.

S. 41. Das für-sich-selbst-Seyn des Gegenbildes drückt sich, durch die Endlichkeit fortgeleitet, in seiner höchsten Potenz als Ichheit aus. Wie aber im Planetenlauf die höchste Entfernung vom Centro unmittelbar wieder in Annäherung übergeht, so ist der Punkt der äußersten Entfernung von Gott auch wieder der Moment der Rückkehr zum Absoluten, der Wiederaufnahme ins Ideale. [S. 42].

S. 40. Die Selbständigkeit, welche das andere Absolute in der Selbstbeschauung des ersten, der Form, empfängt, reicht nur bis zur Möglichkeit des realen in-sich-selbst-Seyns, aber nicht weiter. [S. 42].

Anweisung z. s. Leben.

S. 228. Die allgemeine Form der Reflexion ist Ich, demnach — — ein Ich und, was allein ein Ich gibt, ein selbständiges und freies Ich gehört zur absoluten Form und ist der eigentliche organische Einheitspunkt der absoluten Form des absoluten Wesens.

S. 229. Freiheit ist gewiß, und wahrhaftig da, und sie ist selber die Wurzel des Daseyns; doch ist sie nicht unmittelbar real; denn die Realität geht in ihr nur bis zur Möglichkeit.

Daß eine Theorie der Freiheit, nach welcher diese ihren Grund in Gott hat, mit aller früheren Fichteschen Lehre im geradesten Widerstreit sey, darüber kann wohl unter allen Kennern nur Eine Stimme seyn. — Ueberhaupt scheint die obige Schrift bei Herrn Fichte einen bessern Eingang als die übrigen desselben Verfassers gefunden zu haben, und es ist dieß sehr begreiflich, da in derselben die große Bedeutung, die sein Princip des Ich für das Zeitalter gehabt, in vollem Maß anerkannt und mit wahrem Interesse dargelegt ist. (Sie enthält auch (S. 41) die Fichtesche Deutung der absoluten Form als des λόγος).

Hr. Fichte spricht einigemal, mit nicht undeutlicher Beziehung auf sich selbst, vom Geplündert- und vom Verschrieenwerden durch eben die, welche plündern. Wir wissen nicht genau, wer heutzutag eben so große Lust zeigte, sich mit Ideen von Herrn Fichte zu bereichern: wer aber in den drei Schriften der Verschreiende und der Verschrieene ist, dieß liegt klar am Tage, so wie wohl jeder mit der philosophischen Literatur Bekannte zugestehen wird, daß jener Kunstgriff gegen wenige mit größerer Unverschämtheit ausgeübt worden ist als gegen den Verfasser dieser Schrift.

gedachte Spaltung, Unendlichkeit u. s. w. wenigstens im Bewußtseyn vollkommen wirklich und real sey? Uns ist dieß, wie wir ihm schon ehemals bemerkt haben, völlig gleichgültig, ob das, was er die Sinnenwelt nennt, außer uns, oder ob sie bloß in uns und für uns wirklich ist. In beiden Fällen hat sie Realität überhaupt, welche wir ihr weder als eine objektive noch als eine subjektive zugestehen, sondern eben gänzlich absprechen. Er also, der nach unserer Ansicht der Sinnenwelt wahre Realität beimißt — steht, indem er sich auf dem höchsten seiner fünf Standpunkte zu befinden meint, gerade auf dem allertiefsten — Er eigentlich ist es, der die Sinnenwelt sich erhalten will, indem er sie schaffen läßt durch das absolute Bewußtseyn; Er bedarf ihrer nicht als einer lebendigen, wohl aber als einer todten, Er — vergöttert sie nicht, denn sie bleibt immer und ewig ein Ungöttliches, aber sie hat ihm als Spaltung ins Unendliche eine solche Wirklichkeit durch die Form, daß sie durch Gott selbst nicht aufgehoben werden kann, also eine, neben und mit Gott, bestehende Wirklichkeit.

Außer dem allgemeinen Vortheil, die Welt als eine Sinnenwelt noch immer hoch genug zu stellen, sie zu etwas Unabweislichem und Unvermeidlichem zu machen, bietet nun diese Theorie des absoluten Bewußtseyns noch die besondere Annehmlichkeit dar, das objektive, stehende Seyn gegen die Naturphilosophie — nicht etwa bloß zu behaupten, sondern ihr selber unterzuschieben; dagegen sich von ihr zueignen zu können, daß alles Seyn, an sich selbst und in seinem ursprünglichen Wesen betrachtet, göttliches Leben sey.

Ueberhaupt kommen diesem neuen System in Vergleichung mit den übrigen Philosophien unleugbare Vortheile zu. Es ist, wie wir es jetzt, nach sattsam erlangter Kenntniß davon, wohl ohne Bedenken aussprechen können, der vollendetste Eklekticismus, der für unser Zeitalter möglich war. Dem Kantianismus bleibt sein Theil von Wahrheit; der Fichtesche Idealismus ist durch die eben angeführte Theorie wieder in das Ganze aufgenommen; aber auch die Naturphilosophie behält über gewisse Punkte recht, die sie wahrscheinlich nur selber nicht recht verstanden

hatte. Jacobi'n gehört deutlich der dritte Standpunkt der höheren Moralität, ob Er gleich nur daran gestreift hat — Er, der, solange Fichte noch Fichte war, an ihn die Stelle schrieb: Ja ich bin der Atheist, der Gottlose u. s. w.; — eine Stelle, die wir nicht weiter auszuzeichnen brauchen; und wenn etwa die Verschiedenen, aus deren einzelnen Beisteuern dieser Tempelbau geführt worden, ihr Verdienst geltend machen wollten, so kann man ihnen noch obendrein antworten: Geht, es ist kein Stein von euch allen dabei, denn wenn ich von dem einen etwas hätte brauchen können, so wäre ich sicher bei dem andern leer ausgegangen, und meint ihr mir lauteres Gold geliefert zu haben, so sehet, hier ist nirgends Gold, sondern alles Stein!

Wer sich namentlich an einzelne Stellen in der Anw. z. s. Leben halten wollte, dem müßte es unbegreiflich scheinen, wie Hr. Fichte nicht durch die bloße formale Consequenz auf die wahre Idee der Naturphilosophie geführt wurde. Eine solche Stelle ist zum Theil folgende: „Wir wissen von dem unmittelbaren göttlichen Leben nichts; denn mit dem ersten Schlag des Bewußtseyns verwandelt es sich in eine todte Welt, die sich noch überdieß in fünf Standpunkte ihrer möglichen Ansicht theilt. Mag es doch immer, fährt er fort, Gott seyn, der hinter allen diesen Gestalten lebt; wir sehen nicht ihn, sondern immer nur seine Hülle; wir sehen ihn als Stein, Kraut, Thier, sehen ihn, wenn wir höher uns schwingen, als Naturgesetz, als Sittengesetz; aber alles dieses ist doch immer nicht Er. Ich sage dir, der du so klagst: erhebe dich nur in den Standpunkt der Religion, und alle Hüllen schwinden, die Welt vergeht dir mit ihrem todten Princip, und die Gottheit selbst tritt wieder in dich ein, in ihrer ersten ursprünglichen Form, als Leben, als dein eignes Leben, das du leben sollst und leben wirst" (s. L. S. 144. 145).

Ich erschrack innerlich, als ich diese Stelle las und mich der früheren harten und mißdeutenden Aeußerungen über Naturphilosophie erinnerte. Hr. Fichte will also, sagte ich zu mir selbst, daß die Naturphilosophie das Kraut als Kraut, den Stein als Stein angeschaut, und dieses Kraut als Kraut und diesen Stein als Stein zu Gott gemacht

habe; denn wäre dieß nicht seine Meinung, warum tobte er so gegen sie? Es würde sich dann ja nur gefunden haben, daß sie den Standpunkt, den Herr Fichte hier der verwunderten Welt als den religiösen verkündigt, schon längst als den wissenschaftlichen ausgesprochen, und es wäre sodann nichts an ihr zu tadeln, als, wenn dieß etwa seine Meinung seyn sollte, daß der religiöse Standpunkt nicht hätte zum wissenschaftlichen gemacht werden sollen. —

Den eben geäußerten Gedanken haben wir Hrn. Fichte nur geliehen, und er bedeutet auch an sich selbst nichts. Unsere Meinung ist, daß der höchste Standpunkt überall der höchste ist, wo von wahrer Philosophie, Moral und Religion geredet wird; denn diese sind eben das Höchste und wollen nur das Höchste. Anders zwar auch hier Hr. Fichte. Er will, daß seine Sitten- und Rechtslehre, die sich nur auf dem zweiten der fünf möglichen Standpunkte gehalten, dessen ohnerachtet eine wahre Sitten- und Rechtslehre gewesen sey. Er versichert uns, daß er jene Weltansicht niemals für die höchste, sondern nur für die jene beiden Wissenschaften begründende angesehen. Ich erlaube mir hier anderer Meinung zu seyn, und bin überzeugt, daß, wenn er die höhere Ansicht damals erkannt hätte, er die beiden Doktrinen gewiß nicht freiwillig nach der niedereren dargestellt haben würde; so wie es nur eine spätere Umdeutung ist, wodurch sich jener zweite Standpunkt jetzt in den des Stoicismus und selbst des Goetheschen Prometheus metamorphosiren muß; denn vordem stellte er sich dem Nämlichen entgegen, in dessen Dignität er nun übergehen will. — Um-gekehrter Weise meint ein anderer neuerer Autor, der sich auch von der Fichteschen Grundvorstellung noch nicht gründlich befreien konnte, er könnte die Wissenschaft des Absoluten für den Standpunkt der Philosophie zugeben, aber nicht für den der Religion. Ich an seiner Stelle würde dieß nicht zugestehen; denn so es etwas Höheres gäbe als das Absolute, so müßte sich auch die Philosophie nach ihm umgestalten; außerdem erschiene sie von dem Höheren aus als falsch, d. h. sie erschiene nicht als die wahre Philosophie. —

Gesetzt nun, Hr. Fichte gäbe in obiger Stelle für den religiösen

Gesichtspunkt zu, was er außerdem schlechthin für jedes wirkliche Bewußtseyn leugnet, so wäre dieß nur ein Widerspruch mehr, dessen er sich schuldig macht; denn unwiederbringlich ausgetilgt im Bewußtseyn, seiner Unmittelbarkeit nach, ist das göttliche Leben (S. 116). — Oder, wenn hier wirklich kein Widerspruch ist, so muß denn auch der religiöse Gesichtspunkt dem Bewußtseyn nur mittelbar, nämlich durch das bloße Denken und im Widerspruch gegen die Wirklichkeit möglich seyn; und es bleibt dann bei der Mischung, oder dabei, daß die wirkliche Welt zum Theil Gott, zum Theil dem Teufel angehört — die ganze Stelle hat dann auch nichts Höheres und anderes bedeutet, als wir bereits in den übrigen gefunden hatten. — Nicht zu vergessen, daß selbst da, wo, wie er sagt, das göttliche Seyn „ungetrübt durch irgend eine in der Selbständigkeit des Ich liegende und eben darum beschränkende Form hervortritt", doch die unzerstörbare Form der unendlichen Mannichfaltigkeit (mit dieser auch der unendlichen Zeit) ausdrücklich ausgenommen wird; in diese bleibt das göttliche Seyn auch dann noch gebrochen, denn sie ist eine im wirklichen Bewußtseyn nie aufzulösende oder zu endende Form.

Gleich vorn im seligen Leben (S. 6) findet sich Folgendes: „Nicht im Seyn an und für sich liegt der Tod, sondern im tödtenden Blicke des todten Beschauers." So, sprach ich zu mir selbst, begreife ich nun, wie die Naturphilosophie das Todte (das sie gar nicht kennt) vergöttern kann. Hr. Fichte schießt in den Grundzügen gar ergrimmte Blicke nach ihr: diese mögen wohl die obige Wirkung, die Eigenschaft des Basiliskenblicks gehabt und das lebendige Seyn in ihr in ein todtes verkehrt haben.

Ich suchte jedoch den Widerspruch bald wieder auf andere Weise zu vereinigen. Die drei Werke des Hrn. Fichte müssen, sprach ich, wie die drei Theile des Dante betrachtet werden, so daß die Grundzüge die Hölle, die Erlanger Vorlesungen das Fegfeuer, die Anweisung zum seligen Leben das Paradies seiner Philosophie sind.

Allein ich überzeugte mich nur zu bald, daß auch das selige Leben noch keineswegs das wahre selige Leben sey. Wäre es z. B. mit der

zuletzt angeführten Aeußerung ein rechter Ernſt, ſo müßte Hr. Fichte nur gleich ſeine Theorie des abſoluten Bewußtſeyns, die er unmittelbar darnach ausführt, aufgeben. — Das Seyn iſt gleich dem Daſeyn; das Daſeyn iſt gleich dem Wiſſen oder abſoluten Bewußtſeyn; dieſes iſt das, das göttliche Leben, in das Todte, Vernunftloſe Verwandelnde — und es iſt kaum zu glauben, daß dieß der Johanneiſche Logos ſey, der da gekommen war, die Finſterniß zu beleuchten, aber nicht ſie zu erſchaffen, in dem das Leben ſelber war, aber nicht der Tod. Wenn das an ſich lebendige Seyn nur durch den todten Blick des todten Beſchauers in Tod verkehrt wird, ſo iſt ja das abſolute Ich der Grund alles Todes und ſelbſt todt; es iſt dann das wahre böſe Princip im Univerſum, der Gott dieſer Welt, aber nicht der wahre Gott; der böſe Weltſchöpfer der Gnoſtiker, nicht der Welterlöſer und Sohn Gottes. Wenn es Religion iſt, alles in Gott und ſomit gleich dem Leben Gottes zu ſchauen, ſo iſt das abſolute Bewußtſeyn das wahre Princip der Irreligion, alles Argen und Ungöttlichen im Menſchen.

Wie man von dem Teufel erzählt, daß er denen, ſo ihm vertrauen, die erſt klingenden Schätze nachher boshafter Weiſe in klangloſe Kohlen verwandle, ſo iſt für Hrn. Fichte ſein abſolutes Bewußtſeyn oder die Reflexion der wahre Teufel, der ihm das helle Gold des göttlichen Lebens, das er in Gedanken erfaßt hat, in der Wirklichkeit als eine todte Kohle zurückgibt.

Wenn es aber ein ſolches Bewußtſeyn gibt, das, ohne daß wir es wiſſen, ja vor allem unſern individuellen Bewußtſeyn, das göttliche Leben wie mit Einem Schlag in eine todte Schlacke verwandelt und, irreducibel für das wirkliche Bewußtſeyn, verkalkt: durch welche Kraft des Gemüths ſollen wir dennoch über dieſes Bewußtſeyn hinauskommen? Hr. Fichte antwortet: durch das Denken, das ſich über das wirkliche Bewußtſeyn erhebt — aber auch über das abſolute? — Wie ſoll es dieſe undurchbrechliche That, die uns auf ewig von dem Ewigen trennt, dennoch durchbrechen? Gibt es, Hrn. Fichte zufolge, etwa ein Denken, nicht nur jenſeits alles wirklichen Bewußtſeyns (als ob das Denken nicht eben ſelbſt auch wirklich ſeyn müßte) — ſondern auch

jenseits des absoluten Bewußtseyns — ein Denken außer oder vor dem absoluten Ich? — Wehe dem armen Kantianer, der sich vordem auf einem solchen Nichtgedanken hätte betreten lassen!

Vollends also ein Erblicken des göttlichen Lebens hinter den sinnlichen Hüllen der Dinge — ist im System des Hrn. Fichte für jeden Gesichtspunkt, auch den religiösen, eine klare Unmöglichkeit; jene Aeußerung ist darum seinem System völlig fremd und paßt auf keine Weise zu denselben [1]. Hätte sie mehr als rednerischen Gehalt, so hätte ihm nur gleich zuerst die vollkommene Identität des Standpunktes der Naturphilosophie mit dem, den er den religiösen nennt, wenigstens im Allgemeinen einleuchten müssen; und er würde nicht über den Standpunkt selbst so verwundert gewesen seyn. Da er aber schon über die bloße Idee der Naturphilosophie ein Geschrei erhebt, nicht anders, denn ein Mensch thun würde, dem es nie von ferne in den Sinn gekommen, daß das An-sich der Natur etwas Göttliches seyn könne, so beweist dieß, daß auch jener oben angeführte Gedanke nur eine vorübergehende Erscheinung in ihm, keineswegs aber Erkenntniß gewesen.

Es ist nach den drei neuesten Werken des Hrn. Fichte kaum anzunehmen, daß er von den Hauptschriften über Naturphilosophie auch nicht Eine gründlich gelesen, daß er bloß auf Hörensagen oder nach einer ohngefähren Idee über sie urtheile; aber, hätte denn, selbst in dem Fall, nicht irgend ein guter Geist, nicht irgend ein Schüler nur sich gefunden, der ihn hierüber des Richtigeren belehrt hätte?

Da in meiner Darstellung schlechthin keine Möglichkeit liegt auf solche Weise mißverstanden zu werden, Hr. Fichte sie aber gleichwohl nicht anders verstanden hat, so bleibt nichts anzunehmen übrig, als daß

[1] In der mehrmals erwähnten Beilage protestirt Herr Fichte auch eifrigst gegen die Auslegung einer zweideutig ausgedrückten Stelle in den E. B., nach welcher herauskäme, daß sich die Majestät Gottes in der Natur am imposantesten offenbare. Hätte er das sagen können, meint er, so hätte er sich selbst müssen vergessen haben. Da wir in einer zweiten Recension dieser Schrift dieselbe Auslegung angenommen haben, wünschen wir durch diese Anmerkung seine Ehre über diesen Punkt völlig wiederherzustellen. [Vgl. oben S. 9].

er sie nicht anders habe verstehen können, daß jeder andere Sinn für ihn in der That unfaßlich sey.

Oder wollte man etwa annehmen, daß Hr. Fichte die Naturphilosophie gar wohl verstanden und es nur nicht Wort haben wolle aus verschiedenen Ursachen? Sollte die Sache wohl gar nur für den Urheber büßen? War es diesem vielleicht nicht erlaubt seine Ansichten zu äußern zu einer Zeit, da Hr. Fichte sich noch auf dem zweiten der fünf möglichen Standpunkte befand? Hätte er ehrerbietig schweigen sollen, bis der Philosoph, in dem sich noch einst, unerwarteter Weise, der Logos wiedergebären sollte, die Welt mit dem Zuruf überraschte: Ich sage euch, werdet nur religiös, und alle Hüllen, mit denen ich euch selbst versehen, die Schranken und das ganze starre Daseyn, das ich euch selbst beigebracht habe, werden schwinden, und ihr werdet Gott schauen! — Soll die Naturphilosophie nun bloß darum recht tief niedergedrückt werden, damit für *seinen* religiösen Standpunkt Raum werde? Sollen uns *seine* ehemaligen Irrthümer überlassen bleiben, damit er dagegen einen Theil unserer Wahrheiten, als religiöse, desto sicherer an sich bringen könne?

Verhielte sich die Sache so, so hätte sich Hr. Fichte der niedrigsten aller literarischen Künste, der absichtlichen Verdrehung schuldig gemacht. Ich verabscheue diesen Gedanken und erkläre ausdrücklich, daß ich ihn nicht hege.[1]

[1] In der eben erwähnten Beilage gegen den Jenaischen Recensenten, verräth Herr Fichte allerdings einige Kenntniß meiner Schriften. Er führt an:

a) *daß ich ein vom Bewußtseyn unabhängiges Reales setze.* — Was will Hr. Fichte mit diesem, absichtlich oder unabsichtlich, zweideutigen Ausdruck sagen? Ist jenes Reale das Seyn an sich, das noch vom absoluten Bewußtseyn unverwandelte, wie Er es nennen würde, so ist offenbar, daß, zwar nicht ich, wohl aber Hr. Fichte, dieses Seyn als ein vom Bewußtseyn unabhängiges setzt, da er diesem das Verhältniß des bloßen *Bildes*, der bloßen *Vorstellung* zu ihm gibt; ich mache diese Beziehung überhaupt nicht. Oder versteht er das sinnliche Reale, die Steine als Steine, die Sandhaufen als Sandhaufen u. dergl., so konnte Hr. Fichte wissen, daß diese Dinge für mich weder abhängig noch unabhängigig vom Bewußtseyn da sind; daß ich ihnen *als* solchen eben alles Seyn absspreche, außer im willkürlichen vom Realen absehenden Denken.

Also das Ehrenvollste für Hrn. Fichte, und was den meisten Schein der Wahrheit für sich hat, bleibt immer dieses: daß in seinen Schmähungen gegen Naturphilosophie nur seine natürlich gemeine Denkart über die Natur selbst ausbreche, so wie daß seine Vorstellung von jener wirklich die einzige sey, die ihm unwillkürlich einfällt, wenn das Wort Naturphilosophie an seine Ohren schlägt, wie jemand aus dem Volk, wenn er das Wort Natur oder Naturkräfte vernimmt, nicht unterlassen kann, dabei an den Teufel oder an Zauberer und Zauberkräfte zu denken, und daß also bei ihm selbst jene Aeußerungen, in denen ihm die absolute Lebendigkeit alles Seyns aufzugehen schien, ohne alle Consequenz gedacht und wirklich bloße Redensarten waren.

Hr. Fichte hat zu lange und zu tief in jener Vorstellung des Seyns als eines ihm entgegenstehenden Todten gewurzelt, zu hartnäckig gegen alle andere Lebendigkeit als die des Ich sich verstockt, als daß man erwarten könnte, er werde, nachdem er „ein halbes Leben" an die Darstellung und Begründung dieses Todes gewandt hat, jetzt auf einmal und ohne ein außerordentliches Wunder lebendig werden.

b) daß ich dieses vom Bewußtseyn unabhängige Reale erst in der Intelligenz durchbrechen lasse zum Bewußtseyn. — Hierauf liegt die Antwort schon im Vorhergehenden. Wenn das von allem subjektiven Bewußtseyn unabhängige, mit ihm gar nicht in Gegensatz zu bringende, mit Einem Wort durchaus absolute und von sich selbst seyende Seyn — oder Gott — wesentlich ein Selbstbejahen ist, so kann wohl mit tieferem Grunde, als Hr. Fichte einzusehen vermag, behauptet werden, daß diese göttliche Selbstbejahung in der Intelligenz zu der Form der Selbstbejahung durchbreche, die sich als persönliches Bewußtseyn durch das Ich bin ausspricht, und die Hr. Fichte sonst als das Höchste im ganzen Universum betrachtet hat. — Uebrigens wird in gedachter Anmerkung weiter versichert: durch jene beiden Behauptungen werde unwidersprechlich das Absolute oder Gott in ein todtes und stehendes Seyn verkehrt, d. h. naturalisirt; oder umgekehrt die Natur vergöttert. Und dieß alles als Anmerkung zu einer Stelle, in welcher der eben gedachte Recensent, der der Naturphilosophie doch auch nicht hold ist, in Bezug auf diese sagt: auch die beste Sache ist leicht zu widerlegen, wenn man den Worten des Gegners eine Bedeutung unterschiebt, die sie nicht haben sollen!

Seine letzte Vorstellung und Meinung von der Natur, die er in der Bestimmung des Menschen niedergelegt, war, daß sie in Affektionen des Ich bestehe, welche den Qualitäten der gelben und grünen Farbe, des süßen und bittern Geschmacks, des Schalls der Violine oder Trompete entsprechen — diese Affektionen — (nicht, wie jetzt, das göttliche Leben und Seyn) — verwandelte das Ich in Objekte, verbreitete sie über Flächen, und producirte das Stehende oder Bleibende dazu: allgemein aber war die Natur etwas absolut Häßliches und Unheiliges, ohne einwohnende Einheit; etwas, das da nicht seyn sollte und nur war, damit es nicht wäre, nämlich damit es aufgehoben werden könnte.

Eben diese Vorstellung befällt ihn nun noch jederzeit, so oft er den Namen Natur hört, und vor eben dieser aus Kraut, Gras, Steinen u. s. w. bestehenden Natur denkt er sich den Naturphilosophen sitzend, um über jene zu speculiren, sich allerhand auszudenken, „und gewisse innere weiterhin unbegreifliche Eigenschaften in den Gründen der Dinge zu erforschen, durch deren Gebrauch über den ordentlichen Lauf der Natur hinausgehende Wirkungen zu erzielen wären"; eben diese aus Sandhaufen u. dgl. bestehende Natur strebt derselbe Naturphilosoph zu vergöttern.

Ich glaube nicht, daß irgend ein noch so gutmüthiger Leser die Möglichkeit vorschützen werde, daß bei Hrn. Fichte von irgend einer uns unbekannten Naturphilosophie, etwa einer im Monde, die Rede sey, oder daß nur ein Problema aufgestellt werden sollte: Wie, wenn einmal jemand auf diesen tollen Gedanken käme? damit ihn dann seine Zuhörer gleich gehörig zurechtzuweisen wüßten. Nein, es ist von der uns allen wohlbekannten Naturphilosophie die Rede, und wir trauen sogar ihm nicht die Ausrede zu, daß er doch keine Namen genannt habe, und man also nicht eigentlich wissen könne, wen und was in der Zeit er damit gemeint. Vielmehr, er weiß recht gut und hat darauf gerechnet, daß ohne irgend einen Namen zu nennen, doch das ganze Publikum wissen würde, wem diese Artigkeiten gelten sollen.

Angenommen aber, daß Hr. Fichte sich bei dem Wort Natur-

philosophie nun einmal nichts anderes zu denken vermöge, woher gleichwohl die überschwengliche Sicherheit, mit der er diese Vorstellung uns zuschreibt? Stieg denn gar kein Schatten eines Zweifels in seinem Innern auf, daß es damit denn doch eine andere Bewandtniß haben könnte? Bei solchen ungeheuren und durchaus unbegreiflichen Irrthümern sucht man sonst eher jede andere Erklärung auf, bevor man sie, nun endlich nothgedrungen, als wirklich erkennt; „der Mann mag sich wohl nur nicht genau oder gut ausgedrückt haben, spricht man, er mag wohl mit dem Wort Natur einen andern Begriff verbinden“ [1] — solche humane und tolerante Auslegungen, wodurch man eine gefährlich scheinende Behauptung gerne wegschaffen möchte, sind der kräftigen Ueberlegenheit des Hrn. Fichte auch sonst nicht ungewöhnlich.

Auch diese Sicherheit muß ich jedoch wieder als löblich anerkennen, sie beweist die Festigkeit des Mannes, das dreifache Erz um seine — Brust.

Des Menschen Behaupten ist sein Sehen; was der Mensch ernstlich behauptet, das sieht er auch wirklich, und das kann ihm niemand bestreiten; was er behauptet und nicht sieht im Gegentheil, das lügt er. So denke ich auch von Hrn. Fichte. Wer weiß, was der Mann nicht noch alles sieht, wovon uns andern im Traume nichts beifällt. Denn wie es mit der Anschauung des Lebendigen ins Unendliche gehen kann, so daß sich der Punkt, bei welchem sie noch ankommen mag, gar nicht bestimmen und gar nicht voraussehen läßt, in welchem Grade die

[1] Gegen den Jenaischen Recensenten, der ihm bemerklich macht, daß er selbst die Zerspaltung des Einen Vernunftlebens in mehrere Individuen eine Natureinrichtung genannt, bedient sich Hr. Fichte der Entschuldigung: das Wort Natur werde hier, wie in mehreren Stellen, in einem anderen und höheren Sinn genommen, für alles, was aus der ewigen Form folgt. — Den Naturphilosophen allein darf eine so billige Enschuldigung, bei der noch überdieß eine Unterscheidung benutzt wird, die sie selbst gemacht haben (s. die Aphor. der Zeitschr. für spek. Physik II, 2, §. 15. Zus. 1 [IV, S. 120]) nicht zu statten kommen; sie müssen unter Natur nothwendig verstanden haben, was Hrn. Fichte so zu nennen beliebt, die reine Schranke, bloße Sinnenwelt, das starre Daseyn.

mittelbare Erkenntniß, die doch nur das Surrogat der ermangelnden unmittelbaren ist, verschwinden werde — so kann es auch mit der Ansicht und dem endlich wirklichen Sehen des Todes ins Unendliche gehen, und es läßt sich nicht bestimmen, was dem Menschen in dieser Richtung möglich ist. — So beschreibt Hr. Fichte unter andern (S. 258) ein Bild von seiner eignen Erfindung, eine heilige Frau darstellend, die gen Himmel erhoben wird, und setzt dann hinzu: „Was ist es nun, daß diese Gestalt schön macht? — Sind es ihre Gliedmaßen und Theile? Ist es nicht vielmehr ganz die Eine Empfindung, welche durch diese Gliedmaßen ausgegossen ist?" — Ich frage dagegen: wessen Einbildungskraft ist so unglücklich geschaffen, bei einem solchen Bild unmittelbar an die Theile oder Gliedmaßen zu denken, oder auch an die Empfindung, die sie erfüllt, abgesondert vom Ganzen? Wer wird nicht vielmehr das untheilbare Ganze — in seiner Untheilbarkeit — auffassen und betrachten? — — Welche andere Häßlichkeiten mag Hr. Fichte noch bereit haben, um das Zeitalter nach seiner Meinung davon zu befreien? So verfolgt ihn die Idee von einem muthwilligen, launigten Gott, den man durch Dienstleistungen sich geneigt machen müsse, nun seit vielen Jahren, und selbst bei der Naturphilosophie fällt sie ihm ein. Man müsse sich, sagt er, von der Schwärmerei nicht irre machen lassen, dadurch, daß sie uns oft die Mittel, Engel und Erzengel oder gar Gott selbst zu binden und zu bannen, habe verrathen wollen; es sey dieß doch immer nur geschehen, um Naturwirkungen hervorzubringen: jene Geister seyen daher nicht als Geister — (das ließe sich doch noch hören) — sondern als Naturkräfte gefaßt worden (Gr. S. 262). Die Naturkräfte und die Natur sind also das eigentlich und immer Abscheuliche; ein Geist, versteht sich, ein reiner Geist kann doch noch, wie in der Bestimmung des Menschen, Kinderlehre mit einem halten und ihn auf ewig von aller Natur befreien — aber die Natur ist so ganz vom Argen, daß auch ein Engel des Lichts, ja ein Erzengel, wenn er als Naturkraft erschiene, unheilig, ein Engel der Finsterniß seyn würde. In allen verräth sich kein anderes Gefühl der Natur als das der rohesten und verrücktesten

Asketen, solcher, die sich in spitzigen Dornen gewälzt, nicht aus Heiligkeit, sondern um damit ihrer Unheiligkeit und innersten Unreinheit zu entfliehen.[1]

Hr. Fichte sieht nun einmal eine solche Natur (wir haben es ihm, für seine Person, bereits zugestanden), und weil er sie sieht, behauptet er sie auch und leitet sie ab, und bringt sie dadurch in seinem Systeme unter. Wir andern müssen sie nun wohl auch sehen, denkt er; aber sie ist bei uns nirgends abgeleitet (wie wir denn auch von andern Häßlichkeiten oder Ungereimtheiten menschlicher Ansicht eine Deduktion zu geben keinen Beruf fühlen); da sie also doch irgendwo bei uns vorkommen muß, so ist sie ohne Zweifel in der Naturphilosophie beherbergt; und da zugleich verlautet, daß diese die Natur als ein göttliches Leben, keineswegs aber als ein starres, todtes Seyn betrachtet, so müssen wir eben dieses todte Seyn — jene J. G. Fichte'sche Natur vergöttert haben.

Wer kennt das allgemeine Leiden des gegenwärtigen Geschlechtes nicht: daß es das Lebendige nicht als wirklich und hinwiederum das Wirkliche nicht zugleich als lebendig sehen kann; daß ihm die Zeit nicht als Ewigkeit, die Ewigkeit nicht als Zeit zu seyn vermag, welches sie denn in allen Formen der Welt längst geoffenbart haben? Aber dieser Zwiespalt gibt sich in andern wenigstens als ein Leiden, als ein Schmerz zu erkennen, der nur sich selbst nicht ausgerungen und darum auch sein Ende nicht gefunden hat. Fichte allein ist ganz guten Muthes dabei, er macht sich und andern das beste Gewissen darüber; ihm ist das, was sich bei andern als Krankheit äußert, Gesundheit; das, wogegen auch die, die philosophisch nicht recht leben und nicht recht sterben können, als gegen den Tod sich sträuben, das wirkliche, eigentliche Leben.

Wir haben behauptet, und behaupten als eine bewiesene Sache, daß die Welt als ungebrochen und farblos nicht nur zu denken, sondern

[1] In welche Schlupfwinkel niedriger Denkart, könnte man auch noch fragen, mag der Mann geblickt haben, dessen Erbitterung von seinen Gegnern ein solches Bild entwerfen kann, als das in den Grundzügen ist.

in der That zu schauen ist und wirklich geschaut wird; so wie wir auch in der Farbe nicht eigentlich die Finsterniß, sondern eben das Licht sehen, und nur mittelst desselben sein Gegentheil bemerken; wir behaupten, daß das Göttliche in der Natur keineswegs verhüllt und unsichtbar, lediglich dem Gedanken zu fassen, sondern daß es offenbar, anschaulich, gegenwärtig, das eigentlich Unmittelbare ist, so wie dagegen alles Ungöttliche das bloß Mittelbare, lediglich zu Erdenkende; wir behaupten, daß es uns unmöglich ist auch nur irgend einen Theil der Materie nicht als ein Leben zu begreifen, so wie daß es nur von jedem selbst abhängt, in der Zeit selbst die Ewigkeit als wirklich zu sehen, und sonach im wirklichen Bewußtseyn die Zeit los zu werden.

Daß nun Hr. Fichte die Möglichkeit hievon nicht einsieht und leugnet, wissen wir, und nehmen es hiemit als eine Thatsache an. Dabei aber hat es denn auch sein Bewenden. Wir sind durch dieses sein Geständniß auf immer geschieden. Er kann in die Welt nicht kommen, in der wir uns befinden, indem er selbst bekennt, daß sie ihm verschlossen ist, und daß ein Leben, das zumal göttlich und wirklich ist (wirklich im genauesten Sinn des Worts), für ihn zu den völligen Unbegreiflichkeiten gehört.

Unsere Differenz liegt, wie sich nun deutlich herausgefunden hat, bei weitem tiefer, als sich Hr. Fichte einbildet und einzubilden vermag. Er ist mit seinen Gedanken noch immer bei einer ganz andern Untersuchung. — Ob die Dinge, ihrer reinen Objektivität und Starrheit nach, wirklich außer uns, oder ob sie bloß in uns sind (welches Letzte Hr. Fichte für seine Entdeckung hält), davon ist nun schon lange nicht mehr die Rede; es handelt sich um etwas ganz anderes: nämlich, ob sie denn auch nur in uns wirklich sind.

Er sucht uns da, wo wir nie sind, in dem, was er die Sinnenwelt nennt, und will uns, zur Belustigung aller die Sache Verstehenden, noch immerfort belehren, daß sie keine Realität an sich habe. Während Er im Gegentheil sich von dieser Sinnenwelt gänzlich befreit, ja sie selber vernichtet zu haben wähnt, befindet er sich mitten in ihr, oder vielmehr, sie befindet sich in ihm, im Mittelpunkt seines Bewußtseyns,

und so, daß er sich ihrer gar nicht entschlagen, sie auf keine Weise vertilgen kann.

Was er Natur nennt, ist uns nichts; nicht weil wir sie nicht kennen, sondern vielmehr, weil wir sie deutlich erkennen, als ein Gespenst seiner Reflexion, ein Geschöpf seines bloß mittelbaren Erkennens. Was dagegen wir Natur nennen, ist ihm freilich auch nichts, aber nicht aus Erkenntniß, sondern aus Mangel an Erkenntniß und offenbarer Unwissenheit.

Hr. Fichte leugnet im eigentlichsten Sinne die Dinge an sich, nämlich er leugnet, daß das An-sich das Wirkliche sey; von seinem Wirklichen, das nicht das Göttliche ist, meint er dann, daß wir es vergöttern. Gerad' umgekehrt, wir sagen: daß es kein Wirkliches weder in uns noch außer uns gibt als das Göttliche.

Wir leugnen nicht unmittelbar seine Theorie; wir leugnen das Faktum seiner Erscheinungswelt; es gibt gar keine solche Erscheinungswelt, als er annimmt, außer für eine verdorbene Reflexion. Nachdem er einmal eine solche Welt sich gemacht hat, mag seine Theorie wohl nöthig seyn und ganz gut passen; es gilt hier, was der Dichter sagt: ist das Kreuz von Holz erst tüchtig gezimmert, paßt ein lebendiger Leib freilich zur Strafe daran. — Verstände Fichte die Welt, so würde es für ihn keiner Spaltung und darum auch keiner Erklärung dieser Spaltung bedürfen.

Es gibt außer der göttlichen Welt, die als solche unmittelbar auch die wirkliche ist, überall nichts denn nur das individuelle willkürliche Denken, wodurch jene in ein Todtes und absolut Vieles verkehrt werden kann, aber nicht nothwendig verkehrt wird. Hr. Fichte hat sich nun auch eine solche todte und unendlich gebrochene Welt erdacht; wollte er behaupten, daß sie für ihn wirklich ist, so müßte er behaupten, daß er sehen kann und sieht, was nicht ist und nicht seyn kann, d. h. er müßte behaupten, auch der Sinn sey in ihm zum Wahn, also zum Wahn-Sinn geworden. Er, der in dem bloß Erdachten lebt und webt, und es für ein nothwendiges hält, darf gleichwohl aus diesem Erdachten heraus den Naturphilosophen sagen, daß sie sich allerhand

ausdenken; Er, der Träumende, den Wachenden ihre reellen Anschauungen als Träume auslegen!

Mit jener absolut-vernunftlosen Welt, deren Schöpfer nach Hrn. Fichtes Meinung das absolute Bewußtseyn ist, ist dann zugleich das Princip seiner Polemik gegen alle Vernunfterkenntniß der Natur, gegen alle speculative Physik gegeben. Jene Theorie der Umwandlung des göttlichen Seyns ist das Mittel, sich die Welt abermals in ein Willkürliches zu verkehren, und eben hier, wo die reinste Nothwendigkeit herrscht, noch eine Sphäre für die freie Einbildung und das Meinen offen zu erhalten. Nach welchem Gesetz verfährt denn das absolute Bewußtseyn bei jener Umwandlung? Antwort: es gibt hier gar kein Gesetz, die Reflexion ist völlig frei; „wird nicht reflektirt, wie es denn vermöge der absoluten Freiheit wohl unterlassen werden kann, so *erscheint nichts*; wird aber ins Unendliche fort reflektirt, wie vermöge derselben Freiheit gar wohl geschehen kann, so tritt jeder neuen Reflexion die Welt in einer neuen Gestalt heraus" (s. L. S. 114); warum die Gestalt diese bestimmte ist — ihre ganz individuelle Lebendigkeit und Einzigkeit — wird dabei nicht begriffen; diese wirklichen Gestalten, in die das Reale zerspalten wird, lassen sich nur erleben, so daß man sich denselben beobachtend hingeben muß, wie wir es eben hinnehmen müssen, wenn uns der Himmel auf den Kopf regnet, keineswegs aber lassen sie sich erdenken oder a priori ableiten.

Wer möchte hiegegen etwas einwenden? — Ueber das absolut-Vernunftlose kann keine Vernunft etwas erkennen oder wissen, ein solches läßt sich allerdings nur erleben, und der Gegensatz von a priori und a posteriori ist hier ganz an seiner Stelle. Das a posteriori ist das rein Vernunftlose; das a priori ist aber auch nicht das Vernünftige, sondern der leere Verstand. Dieser kann wohl „die *allgemeinen Eigenschaften* jener Gestalten des Einen Realen aus dem Grundgesetz der Reflexion (daß sie sich nämlich spalte) a priori ableiten, er kann sie demgemäß in *Klassen und Arten ordnen*"; über das Weitere aber findet bloße Erfahrung statt: in dem goldenen Zeitalter der Vernunftwissenschaft wird ein Regulativ aufgestellt werden, wonach

es durch Experimente erforscht werden kann; solange als dieses nicht gegeben ist, und die Vernunftwissenschaft „ihre Schuldigkeit gegen die Physik noch nicht erfüllt hat", muß man dem Physiker freilich verstatten, Einfälle über das gedachte Vernunftlose zu haben (die, nachher entbehrliche, Gabe solcher Einfälle heißt Genie); aber, er muß diese durch das Experiment prüfen und bestätigen: Einfälle über das Empirische haben wollen, ohne alle Empirie, dieß ist offenbarer Unsinn, ist, wie das Publikum leicht einsieht, ebenso einfältig, als etwa Butterküchlein ohne Butter backen zu wollen — ist nur möglich einer so gar sich selbst nicht verstehenden Speculation, dergleichen die unselige Naturphilosophie ist. (Man sehe über alle diese Aeußerungen Gr. S. 206 u. f.).

Der Eifer für die gute Sache des Verstandes läßt den wackern Redner wiederum nur einen kleinen Punkt übersehen, nämlich die unbedeutende Frage, ob denn die Naturphilosophie jenes Vernunftlose gleichfalls zugebe, ja ob sich auch nur die empirische Physik damit beschäftige, dasselbe zu erforschen?

In einem Fichteschen System der Wissenschaften möchte es freilich wohl so ziemlich den Hauptstoff ausmachen; denn das göttliche Seyn ist ihm ein reines Eins und absolutes Einerlei, welches in allewege langweilig, und womit man gleich zu Rande ist, so daß man dem absoluten Bewußtseyn wahren Dank wissen muß dafür, daß es das göttliche Seyn uns verwandelt und spaltet. Die Naturphilosophie dagegen sucht die Vielheit vernünftig, nämlich in der Einheit mit der Einheit, und nicht vernunftlos zu fassen, und jene durch das absolute Bewußtseyn über uns verhängte unnothwendige Welt existirt für sie gar nicht. — Aber auch der ächte Naturforscher, was will er denn durch das Experiment eigentlich ausmitteln, und was kann er allein ausmitteln wollen? — Ich antworte: das Seyende, oder das, was er in den Erscheinungen der Natur denn eigentlich sieht. Er will keineswegs das Vernunftlose erforschen, das Nichtseyende zum Gegenstand der Erkenntniß machen; eben dieses ist es vielmehr, das er abzusondern, als ein Nicht-Seyendes und eben darum auch nicht eigentlich Erkanntes und Erfahrenes zu setzen sucht.

Ich setze voraus, daß man, mit Lichtenberg, wie zwischen Musikern und Musikanten, so zwischen Physikern und Physikanten zu unterscheiden wisse. Die letzten vergessen über dem Mittel den Zweck, oder vielmehr sie kennen bloß jenes und diesen gar nicht; ihnen ist es nicht um das Lebendige, sondern nur um die Veranstaltungen zu seiner Darstellung zu thun, welche sie dann für das Wesentliche selbst halten. Dem wahren Physiker, von dem allein die Rede seyn kann, ist das Vernunftlose ein Gegenstand der Behandlung und keineswegs der Erkenntniß; er hat zu diesem nur ein Verhältniß als Techniker; als ein Wissender aber, und der nach Wissenschaft strebt, ist er einzig auf das Seyende gerichtet; er ist ein Befreier dieses Seyenden, der wahre Priester der Natur, der das Nichtseyende opfert, damit das Seyende zu seinem wahren Wesen verklärt werde. So, um uns wenigstens durch Ein Beispiel deutlich zu machen, hat die Physik über den Hergang im chemischen Proceß erst seitdem Wissenschaft erlangt, als sie erkannt hat, daß das in der chemischen Erscheinung eigentlich Seyende nicht die Materie als solche, das Verbundene als das Verbundene ist, sondern das lebendige Band, oder die Copula der beiden Elektricitäten. —

In dieser auf die Erkenntniß des Seyenden gerichteten Absicht ist nun die Philosophie ganz und unmittelbar einig mit der Physik, wie schon zuvor gezeigt wurde; und es ist ein vergebliches Beginnen, zwischen beiden Streit oder Uneinigkeit stiften zu wollen, und ein lächerliches obendrein, wenn es mit so augenscheinlicher Unkenntniß des Wesens beider Wissenschaften unternommen wird, wie von Hrn. Fichte.

Seine ganze Beurtheilung der Sache gründet sich darauf, daß er zuvörderst eine absolut-vernunftlose Welt statuirt, welche ihm die wirkliche ist: da nun wir eine solche nicht zugeben, sondern eben nur eine Welt, welche die lebendige Vernunft selbst ist, so entsteht ihm dadurch der Schein, als ob wir uns über die wirkliche Welt erheben, und in dieser Erhebung dennoch das Wirkliche erkennen wollen. Das Wort Erfahrung, dessen er sich hier bedient, ist freilich ein sehr zweideutiges Wort, das einen, gewöhnlich, höchst gemischten Begriff bezeichnet. Bedeutet es Erkenntniß des Wirklichen als des Wirklichen, so ist es der

Naturphilosophie eben um die reinste Erfahrung zu thun; bedeutet sie aber Erkenntniß des Nicht-wirklichen, des Vernunftlosen, entweder für sich oder in seiner Vermischung mit dem Wirklichen, so ist Naturphilosophie freilich ganz von ihr verschieden· aber sie erhebt sich nicht über die Welt einer solchen Erfahrung, sondern sie hebt sie selbst vielmehr auf und leugnet, daß sie *sey*. Wie die Kunst des Künstlers nicht eigentlich ist, die Natur zu übertreffen, sondern das Seyende in ihr darzustellen, das Nicht-Seyende aber, das in dem gemeinen Vorkommen zugleich mit bemerkt wird, auch für die Wahrnehmung — (die als bloße für-wahr-Nehmung ausdrücklich dem wirklichen Sehen entgegengesetzt wird) — zu entfernen: ebenso ist die Absicht des Naturphilosophen keineswegs, die Natur zu überfliegen, sondern das Positive, oder was in ihr eigentlich *ist*, rein darzustellen und zu erkennen.

Daß nun eine solche Erkenntniß möglich sey, darüber sind vorlängst die Proben gegeben, und es ist zu spät an der Möglichkeit zu zweifeln, wo die Wirklichkeit bereits vor Augen liegt. Ueberhaupt ist dieser ewige und nothwendige Bund der Philosophie mit der Natur und Physik seiner wahren Bedeutung nach noch immer ein Geheimniß für die Zeit geblieben. Da stehen noch immer einzelne wie schlaftrunken auf und reden gegen diese Ansicht nach der vorigen Weise, in den gewohnten Sprüchen, meinend, daß ihre abstrakten Begriffe auch gegen diese Wissenschaft Gewalt haben. Nein, es handelt sich nicht mehr vom bloßen Denken, dem sich dann ein anderes Denken entgegenstellen kann; es handelt sich vom *Sehen*; es steht nicht mehr in eurem Belieben, ob ihr das, wovon hier die Rede ist, annehmen und euch davon überzeugen wollt; ihr mögt das immerhin unterlassen, ihr mögt davon wegsehen, es ignoriren; es ist deßwegen doch da, und ihr könnt es nicht wegbringen, denn es ist nicht *unsere* Meinung, sondern es ist etwas Wirkliches und mit Augen wie in der Mathematik zu Sehendes; und ihr werdet nicht verlangen, daß wir diese sichtliche Wahrheit gegen eure Gedankengewebe vertauschen sollen.

Aber wie kommt nun vollends — — Hr. *Fichte* dazu, von Physik zu reden, *eben Er*, sich für berufen zu halten, der Schirmherr

der Erfahrung zu seyn? Gesetzt, die Naturphilosophie leistete als speculative Physik nicht, was sie unternommen, ja der Natur der Sache nach vermöchte sie nicht einmal es zu leisten, was hat denn Hr. Fichte dadurch gewonnen? Ihr würde dann immer noch in Bezug auf ihn ein unleugbares Verdienst bleiben. Davon, daß sie die Philosophie in ihre angestammte Würde, Erkenntniß des Göttlichen zu seyn, wieder eingesetzt hat — nachdem sie in ihm sich dieser Majestät gänzlich und bis auf die letzte Spur entäußert hatte — davon schweigt Hr. Fichte klüglichst und greift, anstatt auf die Principien zurückzugehen, die Resultate an, wie nur ein Sophist thut.

Und welche Begriffe von Physik als Wissenschaft verräth denn Hr. Fichte selbst, die ihm ein Recht geben könnten, in diesem Feld als Richter zu sitzen? — „Die wahren Physiker gingen, nach ihm, immer von Phänomenen aus, nur suchend das Einheitsgesetz (nicht das Lebendige selbst), in welchem diese befaßt werden könnten, und gingen, sowie sie ihren Gedanken empfangen hatten, zu den Phänomenen zurück, um an ihnen den Gedanken zu prüfen — ohne Zweifel in der festen Ueberzeugung, daß er erst von der Erklärbarkeit jener aus ihm seine Bestätigung erwarte" (Gr. S. 252) — mit andern Worten: sie suchten erst aus den Phänomenen den Grund derselben zu errathen, natürlich legten sie in diesen nichts hinein, als was ihnen dienlich schien die Phänomene zu erklären; hernach fanden sie, zurückgehend, daß diese allerdings durch jenen erklärbar seyen — und nun war der Gedanke bestätigt — bestätigt durch einen handgreiflichen Cirkel, in dem man herumgegangen war. Es kann wohl keinem mit der Geschichte der Wissenschaft Bekannten unbewußt seyn, daß es eben dieser Cirkel — dieses Schließen von den Erscheinungen auf den Grund, und Wiederherleiten der Erscheinungen aus dem Grunde — war, was in der Physik die ungereimtesten Theorien erzeugt hat; so wie wohl kein ächter Physiker ist, der diese Art, Erkenntniß der Natur erlangen zu wollen, nicht abhorrirte.

Welche Proben selbsterworbener Kenntnisse mögen wohl — Hrn. Fichte das Herz geben, der Naturphilosophie nachzusagen: sie überhebe

des mühsamen Lernens und sey der Jugend — darum so willkommen; denn auch die Schüler, die dieser Lehre anhangen, verschonet er nicht in seinem Grimm und sieht ihnen mit scheelen und mißgünstigen Blicken nach. — Ich will hier bemerken, daß mein Hauptirrthum in Bezug auf das Zeitalter eigentlich darin beruht, daß ich die Natur nicht mechanisch, sondern dynamisch ansehe. Könnte man mich nur davon überzeugen, daß sie im bloßen Mechanismus besteht, so wäre meine Bekehrung sogleich vollbracht; dann ist die Natur unleugbar todt, und jeder andere Philosoph kann Recht haben, nur ich nicht. Nach dieser mechanischen Ansicht ist nun seit Des Cartes alle herrschende Philosophie gemodelt; auf eine dynamische lebendige Natur ist in ihr gar nicht gerechnet, und diese kommt daher aller schon vorher da und abgeschlossen gewesenen Philosophie höchst ungelegen. Da also der Streit der letzten gegen die Naturphilosophie im Grunde ein Streit der Mechanik gegen die Dynamik ist, so begibt sich jene in einen ungleichen und von ihrer Seite höchst unvorsichtigen Kampf. Denn es kann wohl geschehen (wie es schon geschehen ist), daß sie durch die Physik widerlegt wird und der Erfahrung weichen muß, da sie der Vernunft nicht weichen wollte. — So ergeht es jetzt eben Hrn. Fichte. Er ist in der Physik, wie in der Philosophie, ein bloßer Mechaniker; nie hat eine Ahndung vom dynamischen Leben seinen Geist erleuchtet. Mit dieser mechanischen Ansicht ausgerüstet, will er nun die Sache der Physiker in einem Augenblick führen, wo sie selbst großentheils aufgehört haben Mechaniker zu seyn. Nichts erregt aber billiger Weise mehr Verdruß als ein unerbetener Sachwalter, der die Sache, die er führen will, nicht versteht. — Noch immer will sich bei Hrn. Fichte keine umfassendere Kenntniß der Natur verrathen als die nun schon oft gezeigte: „daß annoch mehrere Striche des Erdbodens mit faulenden Morästen und undurchdringlichen Waldungen bedeckt da liegen, deren kalte und dumpfe Atmosphäre giftige Insekten erzeugt und verheerende Seuchen aushaucht" (Gr. S. 87). Mit solcher Dürftigkeit, ja man kann wohl sagen solchem gänzlichen Mangel eigner Anschauung in dem Fach, ist es wohl natürlich, fremden Beistand zu suchen; eine ganz vergebliche Hoffnung aber, noch jetzt die Naturforscher

für seine mechanische Ansicht zu gewinnen und gegen die Naturphilosophie aufzubringen.

„Es müsse, meint er, die älteren Physiker, welche fruchtbare und glückliche Versuche angestellt, sehr verdrießen, daß sie diese frucht- und ruhmlose Mühe übernommen, da sie die Entdeckungen ihrer Versuche nun in ein paar Perioden a priori demonstrirt sehen müssen". — Ach, nein! die Physiker sind nicht so verdrießlicher Art, um es sich ärgern zu lassen, wenn der menschlichen Ansicht eine Erweiterung zu Theil wird; oder wenn das, was sie auf einem beschränkten Standpunkt faktisch gefunden haben, nun auf einem höheren auch als nothwendig erkannt wird. Galiläis Versuche sind durch Newtons mathematische Beweise nicht in undankbare Vergessenheit gesunken, und dem Physiker, der aus der Verworrenheit der Umgebung das Lebendige durch den glücklichen Griff eines Versuchs herausgehoben, bleibt sein hohes Verdienst ungeschmälert, auch dann, wenn das von ihm Gefundene längst ein Gegenstand unmittelbarer und nothwendiger Erkenntniß geworden ist.

Dagegen haben aber auch die Weissagungen Bacos z. B. dadurch nichts verloren, daß sie erst lange nachher durch von ihm nicht geahndete Versuche in Erfüllung gingen. Ist der Versuch in manchen Punkten der Wissenschaft vorgeeilt, so wird es dagegen vielleicht Jahrhunderte brauchen, bis jener das Leben der Natur aus der Tiefe emporgehoben hat, in der es die Vernunft und die Wissenschaft schon jetzt deutlich erblickt. Der Mensch soll zwar keine Zeichen und Wunder fordern; wahre Innigkeit des Sinnes sieht im leisesten Weben und Wirken der Natur das volle Leben; dennoch glaube ich, daß jene schlaftaumelnde und träumende Monadenwelt, wie sie unser Leibniz nennt, dem fragenden Forscher noch mit ganz andern Lebenszeichen antworten muß, als bisher geschehen ist, daß es dann nicht mehr möglich seyn wird, Ideen wie jene für bloße Gedanken auszugeben, indem wir dann die lebendige Natur heraufgestiegen sehen werden, redend mit uns von Angesicht zu Angesicht. —

So weit reichen Hrn. Fichtes Vorstellungen von Naturphilosophie nicht; denn seine Gedanken von der Natur selbst gehen nicht so weit.

Da er diese nur auf das Mechanische und auf ihre Nützlichkeit für den Menschen anzusehen gewohnt ist, so meint er, daß auch vermittelst der Naturphilosophie allerhand für das menschliche Leben Ersprießliches, z. B. die ächte Bereitung des Berliner Blau oder die Verfertigung des dauerhaftesten Mörtels und dergleichen, a priori deducirt werden soll, und kann denn freilich nicht absehen, wozu das alles a priori abgeleitet werden soll, da man es doch ganz einfach und viel sicherer aus der nächsten Hand, der Erfahrung, nehmen könnte. Daß solche Ableitungen unter der Würde der Philosophie sind, dieses Grundes bedient er sich nicht einmal. Vielmehr sie gehören gar wohl zur Philosophie, und sind ganz an ihrer Stelle, wo von Einrichtungen die Rede ist, die durch die menschliche Freiheit selbst getroffen werden können. Da haben z. B. schon längst geübte und erfahrungsreiche Männer sich Mühe gegeben, zu erfinden, wie die Polizei in einer Stadt am besten organisirt, die Verfälschung von Wechseln oder Staatspapieren gehindert und der größtmögliche Handelsvortheil für einen Staat erzielt werden könnte. Nun kommt Hr. Fichte, und deducirt ihnen a priori die ganze Einrichtung der Polizei, haarklein, bis auf die Pflichten der Thorschreiber herunter; und wenn ihn der preußische Staat bei der Verfertigung seiner Tresorscheine zu Rath gezogen hätte, so würde der gründlich-gelehrte Mann ihm mit seinen Kenntnissen haben dienen können, wie er bereits im geschlossenen Handelsstaat das wahre Urbild der preußischen Handelsverfassung, nur versteht sich, mit einer die Wirklichkeit übertreffenden Consequenz, a priori abgeleitet hatte. Wie müßte es nun die vielen Schriftsteller über Polizei und die preußischen Staatsmänner, wenn sie von der Laune des Hrn. Fichte wären, verdrießen, einen großen Theil der durch sie, ohne alle Beihülfe von Philosophie, getroffenen Einrichtungen durch Hrn. Fichte — nicht in einigen Paragraphen zwar, sondern in vielen Blättern und ganzen Büchern — a priori deducirt zu sehen!

Solcher reellen Verdienste kann sich die Naturphilosophie nicht rühmen; und da Hr. Fichte bei einem ohngefähren Durchblick ihrer Sätze keine solche für das menschliche Leben ersprießliche Wahrheiten

abgeleitet finden und doch von der andern Seite auch nicht begreifen konnte, wie die Natur oder irgend etwas in derselben Ausdruck reiner Vernunftwahrheit seyn könne, so mußte ihm das ganze als allegorisch vorkommen; denn wie sollte die Natur, die ihrem innersten Wesen nach vernunftlos und ungöttlich ist, anders als durch mühsam allegorische Deutung zu einem Schein von ursprünglicher Vernünftigkeit gebracht werden, die doch erst in sie dadurch kommt, daß sie nützlich und brauchbar gemacht wird? Dem gemäß versichert Hr. Fichte: „das Wesentliche der zum Beispiel angeführten Kenntnisse sey in der Naturphilosophie niemals a priori deducirt, sondern nur in allegorische Form gezwängt"; Hr. Fichte ist ohne Zweifel der Mann zu beurtheilen, was das Wesentliche in irgend einer Naturerscheinung sey: daß aber die Naturphilosophie weder deducirt noch a priori deducirt, dieß ist eine Nebensache, auf die es bei der Beurtheilung nicht ankommt.

Jenes Widerstreben gegen die innerste Identität der Natur mit der Vernunft und das Unvermögen in ihrer Uebereinstimmung etwas anderes als allegorisches Spiel zu sehen, hat sich in andern auf eine umgekehrte Weise ausgedrückt, indem sie unsere eigenthümliche wissenschaftliche Sprache als eine von der Natur hergenommene und eben darum widerrechtlich ins Reich der Vernunft übergetragene getadelt haben. Ich frage sie dagegen, woher alle wissenschaftliche Sprache ursprünglich genommen ist, wenn nicht von der Natur, nur daß durch den langen Gebrauch diese Herkunft aller unserer philosophischen Ausdrücke längst verdunkelt ist. Bei der ursprünglichen Einheit der realen und idealen Welt ist diese anschauliche Sprache nicht eine willkürliche, sondern durchaus nothwendige Erfindung, die sich, des Mißbrauchs, den manche von ihr gemacht haben, ohnerachtet, erhalten muß, und für die Evidenz der Philosophie ein wesentlicher Gewinn ist. Daß sie vor der gewöhnlichen abstrakten Sprache die Klarheit voraus hat, und Verhältnisse, welche begreiflich zu machen sonst eine Menge Worte erfordert würde, mit einem einzigen deutlich zu bezeichnen dient, wird niemand, der sie versteht, ableugnen können. Man setze z. B., es behauptete jemand, daß Hr. Fichte und Fr. Nicolai innerlichst miteinander

verwandt und im Grunde völlig einig seyen, so würde dieser ein großes Paradoxon damit ausgesprochen zu haben scheinen. Man bediene sich für dieses Verhältniß des Wortes Polarität, und alles ist klar. Man sieht nämlich, wie, der direktesten Entgegensetzung ohnerachtet, beide der innersten Grundlage nach dennoch eins sind, und wie sie, etwa als die beiden miteinander verbrennenden Luftarten vorgestellt, Nicolai als der Wasserstoff, Hr. Fichte als der Sauerstoff, in der gegenseitigen Durchdringung und Depotenzirung die reine Indifferenz, das wahre Wasser des Zeitalters zum Produkt geben müßten.

„Der Wunderthäter (der Naturphilosoph nämlich), meint Hr. Fichte, sollte doch wenigstens durch Eine eingetroffene Prophezeihung seine höhere Sendung dokumentiren, er sollte in einer durch Schlüsse aus der bisherigen Erfahrung unerreichbaren Region, ein weder von ihm noch andern je gemachtes Experiment angeben und dessen Erfolg bestimmt vorhersagen, so daß es bei der wirklichen Vollziehung des Experiments sich also fände, wie er gesagt" (Gr. 271).

Es mögen nun an die acht oder neun Jahre seyn, daß Hr. C. C. E. Schmid zu Jena der eben beginnenden Naturphilosophie diesen schweren Stein des Anstoßes in den Weg wälzte, der nun, nachdem ihn bis daher niemand aufheben mochte, endlich von Hrn. Fichte noch eine Strecke weiter geschoben wird, indem er die Aufgabe so geschärft hat, daß sie gänzlich unerfüllbar ist. „In einer durch Schlüsse aus der bisherigen Erfahrung unerreichbaren Region soll der Zauberer ein Experiment angeben." Gebe er ihm doch auch auf: er solle in einer gar nicht existirenden Welt einen Pallast bauen! Die Natur ist ein absolutes Continuum; eins ist durch alles und alles durch jedes bestimmt; es wäre also zu erklären, wie es eine durch Schlüsse aus der bisherigen Erfahrung unerreichbare Region geben könne. — Am Ende ist das Verlangen dieses: der Zauberer sollte überhaupt keine Erfahrung haben, den Boden, auf dem er steht, selbst unter sich abbrechen und so, auf das Nichts tretend, wie ein reiner Fichtescher Geist weissagen. Ja auch das wäre nicht einmal genug; denn er selbst existirte dann doch, und er möchte über sich selbst etwa Erfahrung haben und von

dieser aus schließen, z. B. daß er einen aus zäher und modificabler Materie bestehenden Leib haben müsse, von welchem aus er dann zuletzt auf die ganze Natur gerathen könnte. Er müßte also eigentlich gar nicht existiren und so, nicht existirend, dem Hrn. Fichte etwas prophezeihen, das kein Aug gesehen, kein Ohr je gehöret, was — genau betrachtet, gleichfalls nicht existirte!

Ein solches völliges Nichts von Realität ist also das Prius des Hrn. Fichte: für die Reinheit seiner Erkenntniß ist es schon störend, daß überhaupt etwas existirt, daß das Ewige in der That wirklich ist, und nur, nachdem es wirklich ist, auch erkannt wird, weil eben dieses Erkennen selbst mit zu seiner Wirklichkeit gehört. Es müßte vielmehr gar nicht da seyn, damit die Erkenntniß davon ganz lauter und absolut a priori wäre. — Dieß sind nothwendige Folgen der Fichteschen Unterscheidung des a priori und a posteriori, welche Er, ob wir sie gleich gänzlich verwerfen und keinen andern Unterschied im Wissen zugeben als den des unmittelbaren und mittelbaren, dennoch gegen uns in Anwendung bringen zu dürfen meint.

Ob übrigens die Naturphilosophie jederzeit erst nach der That geweissagt habe, wie Hr. Fichte wissen will, darüber mögen Kenner — aufrichtige, gewissenhafte — entscheiden. Daß z. B. zu einer Zeit, wo die Physiker den Magnetismus nur als die Eigenschaft eines einzigen Metalles kannten, indem sie die Spuren desselben an einigen andern nur aus beigemengten Theilen eben jenes Metalls erklärten, von der Naturphilosophie die durchgängige Allgemeinheit desselben behauptet und Magnetismus als eine nothwendige Kategorie der Materie erwiesen wurde — daß sie dann über diese Behauptung von Recensenten und andern, wie sich gebührt, durch die Erfahrung, zurechtgewiesen worden, als welche zeige, daß der Magnetismus keineswegs eine allgemeine Eigenschaft der Körper sey — bis dann, mehrere Jahre nachher, ein französischer Physiker, der von jener Behauptung nichts wußte, durch Versuche wirklich findet, daß kein starrer Körper in der Natur unmagnetisch ist — dieß macht freilich keine Prophezeihung im Fichteschen Sinne aus. Oder daß der Verfasser in seinen Aphorismen über Philosophie

(Zeitschr. f. sp. Physik II, 2, §. 75 [IV, S. 156]) den allgemeinen Satz aufstellt: „Je zwei (der Qualität nach) voneinander verschiedene Körper können wie die zwei Seiten eines Magnets betrachtet werden, und um so mehr, je größer ihre relative Differenz ist", und daß nachher ein deutscher Naturforscher aus Silber und Zink eine wahre, nach den Polen deutende Magnetnadel zusammensetzt, dieß ist abermals kein Beweis, daß das Wunder, das Hr. Fichte für unmöglich hält, allerdings möglich sey; denn außerdem, daß der Verfasser bei Aufstellung jenes Satzes doch wirklich existirt hat, so hätte er noch überdieß nicht bloß die Wahrheit oder den Satz selbst, sondern auch das Experiment angeben müssen, wenn ihm — Hr. Fichte hätte glauben sollen!

Für diesen selbst wollen wir jedoch ein ganz einfaches Experiment angeben. Was die Physikanten zu seinen Aeußerungen sagen werden, lassen wir dahingestellt; seine Begriffe von Physik kommen den ihrigen noch ohngefähr am nächsten, doch werden sie finden, daß er nichts Gründliches in der Sache gelernt. Dagegen schlagen wir ihm vor, einmal bei den wahren Physikern Umfrage zu halten, um zu erfahren, wem von uns beiden sie Recht geben. Ich versichere ihm hiermit und prophezeihe a priori, mit der festesten Ueberzeugung, es werde sich in der That also finden, wie ich vorhergesagt: die Physiker werden sich für seine Anleitung zum Experimentiren höflichst bedanken und auch nicht Eines der von ihm in Vorschlag zu bringenden Experimente ausführen, so daß er nie in die Gefahr kommen wird, als ein falscher Prophet erfunden zu werden.

Was ist der wahre Geist des Naturforschers? — Er ist Andacht, Frömmigkeit gegen die Natur, Religion, unbedingte Unterwerfung unter die Wirklichkeit und die Wahrheit, wie sie in der Natur ausgesprochen und mit der Natur selbst eins ist. Eben diese Unterwerfung ist nach Fichtescher Lehre das Schrecklichste, wovor sich der Geist eines freien Wesens entsetzt: die Uebereinstimmung der Natur mit dem Gedanken ist nach ihr nur so möglich, daß sich die Natur nach dem Gedanken richtet (Gr. S. 253), nicht aber so, daß die Wahrheit selbst das Seyn, das Seyn oder die Natur selbst die Wahrheit ist. — Was begehrt der

Physiker? Das Leben, und nur dieses ist die Beute, die er aus dem Kampf mit dem Tode davontragen will. — Die Fichtesche Theorie zieht ihm hier eine absolute Grenze vor, jenen Schlag des absoluten Bewußtseyns, der unwiederbringlich für jede wirkliche Anschauung das Leben in Tod verwandelt und die leere Hülle allein zur Betrachtung übrig läßt. Welchen Antrieb kann ein vernünftiger Geist empfinden, eine Welt zu erforschen, die ihm durch ein so elendes Gaukelspiel, daß, wenn nicht reflektirt wird, nichts erscheint, wenn aber ins Unendliche fort reflektirt wird, ins Unendliche fort auch etwas erscheint, erklärt werden kann? — Und was gibt es denn in der That zu erforschen? Wir dürfen es etwa unternehmen, die allgemeinen Eigenschaften der Dinge a priori abzuleiten, sie systematisch zu klassifiziren und nach Arten und Gattungen einzutheilen — siehe da die erstaunenswürdigen Resultate Fichtescher Vernunftwissenschaft! — Was ist dem ächten Naturforscher in innigster Seele widriger als die teleologische Ansicht und Betrachtung der Dinge. In älteren Systemen war es wenigstens die Offenbarung der Güte, Weisheit und Macht des ewigen Wesens, die als Urzweck der Natur zu Grunde gelegt wurde: im Fichteschen System hat sie diesen letzten Rest von Erhabenheit verloren, und ihr ganzes Daseyn läuft auf den Zweck ihrer Bearbeitung und Bewirthschaftung durch den Menschen hinaus. Sollte wohl irgend ein Physiker leben, der niedrig genug von dem Gegenstand seiner Wissenschaft dächte, um die Fichtesche Deduktion der Physik in den Erl. Vorles. mit Gleichmuth zu vernehmen? Die Naturkräfte sind nach derselben nur da, um menschlichen Zwecken unterworfen zu werden. Diese Unterwerfung wird das einemal ausgedrückt als eine allmähliche Aufhebung und Vernichtung der (also doch wirklichen?) Natur durch den Menschen — das anderemal als eine Belebung der Natur durch das Vernunftleben; als wäre nicht jede Unterwerfung unter menschliche Zwecke eine Tödtung des Lebendigen, oder als könnte belebt werden, was bloße Schranke seyn soll. Um dieses Zweckes willen ist Kenntniß der Gesetze, nach welchen jene Kräfte wirken, d. h. Physik, nothwendig. Aber nicht bloß nützlich und brauchbar soll die Natur dem Menschen seyn, welches ihr erster Zweck und die

wirthschaftliche Ansicht war, sondern „sie soll zugleich anständig ihn umgeben," d. h. (wie kann man es anders deuten?) sie soll zu annehmlichen Gärten und Landgütern, schönen Wohnungen und angemessenen Mobilien umgeschaffen werden, welches der zweite Zweck und die ästhetische Ansicht der Natur ist.

Was kann mit solcher Geistesverfassung und der Vorstellung einer solchen Natur, die nur werth ist in Werkzeuge und Hausgeräthe umgeschaffen zu werden, sich anders vertragen als die blindeste Verachtung aller Natur, die da kühnlich meint, den Menschen nicht kräftiger schmähen zu können, von dem sie sagt: es sey eine Naturkraft, die in ihm producirt und denkt (Gr. S. 253 f.). Zwar ist nicht einzusehen, wie in einer solchen Natur eine Kraft zu denken seyn könne; es ist eben darum durch jene Aeußerung wohl nur eine mit innerer Nothwendigkeit denkende Kraft, im Gegensatz mit der freien, selbsteignen des Individuums verstanden. Nun nimmt sich Hr. Fichte zwar, wie noch vieles andere, das zu seinem System nicht paßt, auch dieses heraus, zu sagen: „daß alles Unrechte am Menschen lediglich in seiner Selbstheit beruhe, daß erst wie den Menschen eine fremde Gewalt ergreift, ihn forttreibt und statt seiner (als endlichen Wesens) in ihm lebendig wird, wirkliches und wahrhaftes Daseyn (also, da Daseyn = Wissen ist, auch wahrhaftes und wirkliches Wissen), in sein Leben kommt" (E. B. 7). Ist nun gleich diese fremde Gewalt, wie Hr. Fichte versichert, immer die Gewalt Gottes, so bleibt sie in Bezug auf das Individuum doch fremde — gleichfalls nothwendig wirkende, nicht eigne noch freie Kraft. Es ergäbe sich also, daß in der späteren Schrift gelehrt wird, was in der früheren geschmäht wurde, welches bei Hrn. Fichte nicht nur Einmal der Fall ist. Allein, um billig zu seyn, müssen wir die letzte Aeußerung selbst nur für eine von den Naturphilosophen entlehnte Decoration ansehen: die eigentliche Grundmeinung und innerste Ueberzeugung des Redners ist, daß er selbst in sich denke, und daß er wisse, daß er allein in ihm selber denkt und kein anderer. Er hat sich „über alle Naturgewalt erhoben, und hätte diese Quelle längst in sich verstopft" (Gr. S. 254), wenn sie je in ihm geflossen wäre.

jedermann wird bezeugen, daß in ihm nicht die Natur denkt, wie sollte sie auch vor ihm selber zu Worte kommen? Wollte sie eine Spur von Lebensäußerung von sich geben, gleich würde er sie niederschreien und mit seiner Weisheit gänzlich zu Grunde reden. Zwischen der Natur und ihm besteht ewige Feindschaft, wie zwischen der Schlange Samen und des Weibes Samen; er hat aller Natur in ihm selbst vorlängst den Kopf zertreten; doch bleibt es, wenn man ihn hört, zweifelhaft, wer von beiden dem andern das meiste Uebel zufügt. Die Natur stößt ihn, drückt ihn, sie sticht ihn nicht bloß in die Ferſen, sondern bedroht allerwärts und beständig sein ganzes Leben (dieß sagt er selbst; was sie ihm sonst noch anthut, und welche leidige Ironie sie mit ihm treibt, das bemerkt er freilich nicht). Solches vergilt er ihr denn aber nach seiner Weise; er möchte sich gern überreden, daß sie im Grunde gar nicht existirt; dennoch bekämpft er sie, und in der Unfähigkeit, Worte zu finden, die seinen ganzen Abscheu ausdrücken, versichert er, sie werde wenigstens noch vernichtet werden, wenn sie es nicht sey.

Es könnte noch die Frage entstehen, ob in Hrn. Fichte der Haß gegen die Natur den gegen die Naturphilosophie, oder ob der Ingrimm gegen diese erst auch den höchsten Abscheu gegen jene erzeugt habe. Allein man kann schwerlich anstehen, sich für die Ursprünglichkeit jenes Hasses zu erklären, den er der Natur und ihren Werken geschworen; nur rückwirkend hat die Naturphilosophie die Flammen desselben noch gewaltiger erregt. — Wäre es ihr gelungen, auch nur einige Tropfen zu schöpfen aus dem Quell aller Freudigkeit, der Natur, so müßte sie dem in der Feuerqual der Subjektivität stehenden Willen ein Gift seyn, das er mit Gewalt und Heftigkeit von sich stößt. Geuß in ein kochendes und siedendes Metall einige Tropfen erfrischenden Wassers, und sieh, wie es mit Zischen und Sausen auffährt; eine solche Explosion ist es, wodurch sich die Hölle der Eigenheit, der die Wurzel der Natur abgeschnitten ist, in Hrn. Fichte Luft gemacht hat.

Ihm ist Naturphilosophie nur begreiflich, als hervorgehend aus einem Denken, das da lediglich im Dienste der Begier steht, das allein auf die Person zurückgeht, das eben deßhalb zurückstrebt in

das, wovon das Leben der Person abstammt — in die sinnliche Natur, das eben darum nothwendig Naturspeculation ist (Gr. S. 256—258).

Zu allen Zeiten haben erbitterte und zugleich schwache oder eine schwache Sache vertheidigende Menschen als die letzte Wehre jenes Mittel ergriffen, die Behauptungen ihrer Gegner auf den unsittlichen Charakter derselben zu schieben und aus diesem als ihrer verborgenen Quelle herzuleiten. Damit war dann alle lästige Untersuchung und weitere Vertheidigung ein für allemal erspart. — Merkwürdiges ist daher in jener Deduktion der Naturphilosophie nichts, außer etwa (wenn man dieß so finden wollte), daß — auch Hr. Fichte sich zu dieser Art von Polemik gedrungen fühlt. Bemerkenswerth ist allein das Geständniß, das sie in sich schließt; nämlich daß Er die Natur, bis daher, nur in Bezug auf seine sinnliche Person zu denken vermocht habe; und dieses ist denn — man kann nicht sagen die Meinung, sondern — die Gesinnung, welche im Gegensatz der Naturphilosophie in vielen offenbar werden mußte. Weil nämlich sie in der Natur nichts erblicken als den Spiegel ihrer verächtlichen Lust — darum soll sie zerbrochen und verdammt seyn. Ihnen muß die Natur als todt, widerwärtig und abscheulich erscheinen, wenn sie keine Versuchung der Begier empfinden sollen; wäre sie das Gegentheil von dem, so liefe ihre vermeinte Tugend, oder wenigstens die der übrigen Welt, als deren Vormünder sie sich betrachten, die höchste Gefahr. Darum muß auch das Göttliche nur recht weit hinausgerückt werden — über alle Grenzen des Bewußtseyns und der Wirklichkeit —, damit es nicht durch die Unreinheit, die sie aus sich in die Natur übertragen, befleckt werde.

Zugleich aber, indem sie die Natur als hassens- und vernichtungswerth darstellen, verlangen sie doch, daß sie bleibe, damit sie etwas haben, das ihr Herz hassen könne, damit ihr Wille nicht ein einiger sey, der nur Eines will, sondern ein streitender, und in dem ein zweifaches Begehren liege. Indeß sie sich anstellen für die Ehre Gottes zu streiten, streiten sie im Grunde für eben diese ungöttliche Welt, die sie die wirkliche nennen. Als eine göttliche wollen sie sie nicht, wohl aber

als eine ungöttliche. — Es gibt nur Eine Art, den Zwiespalt von Göttlichem und Ungöttlichem aufzuheben, nämlich, daß nur das eine ist, das andere aber nicht ist. Da nun wir jenen Gegensatz allerdings, aber so aufheben, daß wir die Existenz des Ungöttlichen völlig leugnen, und behaupten, daß allein das Göttliche ist, jene aber dennoch wegen dieser Aufhebung schreien und uns einer Naturvergötterung anklagen, so ist klar, daß es ihnen gerade nur um jenes Niedere, oder nach unserer Meinung, gänzlich Nicht-seyende und Ungöttliche zu thun ist. — Wir sind weit entfernt, irgend einem dieser Schreienden Schuld zu geben, daß er sich diese Welt als ein Werkzeug seiner Lust oder Begier erhalten wolle. Uns ist ihre Persönlichkeit völlig gleichgültig, wir wissen nichts von ihr, noch haben wir jemals mit dieser zu thun; überdem sind wir überzeugt, daß der Grund jenes Schreiens bei den meisten ganz wo anders liege als in ihrer Lust; vielmehr eben in ihren moralischen Begriffen; denn dem Willen, welcher nur ein einiger ist und nur Eines will, ist es kein Verdienst dieß Eine zu wollen; jene aber wollen ein Verdienst und bedürfen darum des Gegentheils; der Begriff der Sünde ist im Tiefsten ihrer Herzen eingegraben, und mit ihm der Begriff einer todten, einer verlorenen und von Gott ausgestoßenen Welt. Sie selbst zwar verlangen nicht Sünder zu seyn; wäre aber die Sünde getilgt aus der Welt, so wär' es auch das Verdienst, und es bliebe allein der Glaube, d. h. die Gesinnung, die selbst göttlich ist und nur Göttliches sieht. — Endlich muß doch aufgedeckt werden, um was eigentlich der Kampf von jenen geführt wird, und welche Sache es ist, der sie ihr höchstes Interesse weihen.

Nach unseren Beweisen ist es durchaus unmöglich, daß an sich oder objektiv irgend ein Ungöttliches *sey*; sein Daseyn kann daher überall nur aus dem Grunde des Subjekts, und zwar des individuellen, empirischen abstammen. Hier ist demnach der Punkt, wo unsere Lehre, wie alle andere Philosophie, an die Bildung des menschlichen Lebens selbst verweisen muß und diese als eine nothwendige Forderung in sich aufnimmt. Ehe in Gesinnung und Gedanken die Wurzel des Ungöttlichen ausgerissen ist, wird sie immerfort ihre Zweige auch hinüber in

die wirkliche Welt treiben und diese verkehren und das Göttliche in ihr verdunkeln. Ich rede nicht von einzelnen, verkannten Aeußerungen ächter Sittenlehre, sondern von aller bisher geltenden Moral, wenn ich sage, daß sie den Glauben an die Wirklichkeit eines Ungöttlichen in und außer uns nicht bloß bestätigt, sondern gefordert hat und fordern mußte, um selber zu bestehen. Das Gefühl, das von dieser Sittenlehre aus sich verbreitete, konnte kein anderes als jenes der Wissenschaft dieser Zeit allgemeine seyn, daß Gott wesentlich, nämlich als wirklich, todt ist, und als solcher nur aufzuwecken durch Kraft unseres Gedankens, und als unser Geschöpf: die Sicherheit, mit der dieser Gedanke denen, welche die freudige Botschaft vom Leben Gottes verkündigten, zugeschrieben wurde, beweist nur, wie tief allen Denkern jene Meinung von der Nichtwirklichkeit Gottes eingeprägt war. — Unsere Väter sind stark gewesen im Glauben ohne den falschen Prunk der Sittlichkeit und des eignen Verdienstes. Die Frage ihres Herzens und Geistes war: Tod, wo ist dein Stachel, Hölle, wo ist dein Sieg? Statt dessen haben die Gelehrten durch ihre Meinungen den Tod wieder eingeführt und ihre die Natur mechanisch verkehrenden Systeme über den lebendigen Grund der Natur selbst gesetzt, zu einem bloß historischen Glauben im Wort und nicht im Geist, im Begriff und nicht in der Anschauung; statt der Zuversicht unseres Einsseyns mit Gott aber haben sie dem Menschen eine selbsterschaffene und sich selbst beschauende Sittlichkeit gegeben, und ihn damit wieder unter das Gesetz, und durch dieses unter die Sünde gethan.

Die Erscheinung einer Lehre, welche alle Existenz des Ungöttlichen leugnet, in einem Zeitalter, dessen Moral auf eben dieser Existenz beruht, muß nothwendig, in diesem Zeitalter, selbst ganz eigne moralische Wirkungen hervorbringen, über die sich nur der Unwissende wundern kann. Hätten wir etwa Recht in dem, was wir von der Moral der Zeit sagen, wenn unsere Lehre nicht auf die unsittlichste Weise — aus Gründen der Sittlichkeit — von Menschen, die gegen uns selber den höchsten Mangel an Sittlichkeit beweisen — zu Ehren ihrer Sittenlehre — bekämpft würde? Was haben wir denn selbst als die beiden Pole

des Lebens gesetzt? Die heilige Sitte von der einen, die religiöse Begeisterung von der andern Seite. Eben diese aber sind ausgestorben und vertilgt in der herrschenden Lehre und Bildung, und an ihre Stelle ist etwas getreten, das von beiden nichts enthält und beide von sich ausschließt. Kann es uns nun wundern, daß unsere Lehre an sich selbst zunächst die Verwilderung der Zeit empfindet, und muß sie nicht die Folgen derselben ruhig tragen und als ebenso viele Beweise von der Wahrheit dessen aufnehmen, was sie von der Beschaffenheit der jetzigen Moral behauptet? Kann ich selbst mich wundern darüber, daß ich nun schon lange Zeit hier und da noch mit Gründen bestritten werde, allgemein aber ein Ziel der Lüge, der Bosheit und der persönlichen Verfolgung geworden bin? Habe ich das nicht alles reichlich verdient? Habe ich nicht den Schlechten und Geistlosen, nach Gelegenheit und Umständen, viel Böses gethan, der Pharisäer und Heuchler nicht geschont, manchem derselben das Schafskleid ausgezogen und die innere Tücke entlarvt? So bin ich auch von jeher der Empfindelei aller Art herzlich gram gewesen, und habe dadurch mein böses Herz deutlich genug verrathen. Hätte ich auf Grundsätze der Ehre gerechnet, so geschähe mir doppelt Recht; denn ich mußte ja wissen, daß die innere Ehrlosigkeit sich selbst, ohne Unehre zu fürchten, bekennt, und daß ihr nichts geschadet wird, wenn sie als solche hingestellt wird. Der Mensch, dem mein Ohr und meine Thüre verschlossen ist, kann doch hingehen und mich öffentlich verläumden, und er kann wissen, daß ich es weiß, ohne daß er doch nöthig hat vor mir zu erröthen. Ein anderer kann durch verstandlose Schriftstellerei mit von mir entlehnten Worten und Ideen sein Leben gefristet haben und noch fristen, und wenn es die Zeit so mit sich bringt, noch immer mit denselben Ideen ein Buch voll Schmähungen gegen mich schreiben; das bringt ihm keine Schande und macht ihn nicht einmal lächerlich, sondern macht seinem Muth und seiner freien Denkungsart Ehre. Ich selbst bin dem Publikum meines Wissens nie mit meiner Person lästig gewesen, indem ich nie davon geredet; aber eben dieß ist ein neuer Beweis meiner Verstocktheit, und es muß wohl erlaubt seyn das Aergste von dem zu denken und zu sagen, der das Publikum so

gar nicht zum Zeugen seines Herzens und seiner persönlichen Gefühle gemacht, sondern immer nur von der Sache oder gegen die Sache, kalter und unbarmherziger Weise, geredet hat.

Das alles ist sonach in der Ordnung, und das Gegentheil wäre verwunderſam, nicht aber, daß es nun also ist. Wenn aber an der Kraft dessen, wogegen diese Anstalten gemacht werden, sonst gezweifelt werden könnte, so würde sie daraus allein erhellen, daß, so viele gegen sie ankämpfen, zugleich ihr Innerstes bis auf den tiefsten Grund offenbaren müssen, daß nicht nur Elende und von Anbeginn Nichtswürdige, sondern Männer, die sonst Grundsätze von Ehre, Rechtlichkeit und Scham, besonders im wissenschaftlichen Verkehr, selbst in Bezug auf sich, gefordert, jetzt eben diese gegen sie verleugnen und ohne Scheu wegwerfen.

Ich kann es nur beklagen, daß Hr. Fichte sich selbst in diese Klasse von Streitenden gesetzt hat.

Nachdem alles Frühere gegen die Naturphilosophen sich nicht hinreichend beweisen wollte, so sollen dann (Gr. S. 265 f.) folgende Züge ihrer Persönlichkeit den Ausschlag geben.

Die Schwärmer — nicht überhaupt, sondern bestimmt, und wie (S. 264) ausdrücklich unterschieden wird — die des jetzigen Zeitalters, von denen bereits erklärt war und ferner erklärt wird, daß sie die Naturphilosophen seyen — diese also, die Naturphilosophen, berauschen oder begeistern sich, wenn die Einfälle nicht recht fließen wollen, durch physische Reizmittel. — Hr. Fichte sagt nicht: der Urheber bedient sich solcher Mittel, allein zunächst, denkt er und kann es nicht anders vermuthen, wird das Publikum es doch auf ihn beziehen; denn es ist ja bekannt, daß einige Uebelwollende, die sich ein Geschäft daraus gemacht nachtheilig von ihm zu reden, eben dieses vorlängst von ihm mit dem Zusatz verbreitet haben, daß die Aerzte ihm nur noch ein Leben von wenigen Jahren zugeben. Nun lebt er zwar noch jetzt und genießt der besten Gesundheit, auch ist keine Lebensabnahme an ihm zu verspüren. Desto nöthiger aber ist, das Gerede wieder in Umlauf zu bringen, und ein altes

Sprüchwort sagt: verläumde nur herzhaft, immer bleibt etwas doch hängen!

Weiß Hr. Fichte jenen Umstand von meinem Bedienten oder Hausgesinde; denn irgend woher muß er ihn doch wissen, da er ihn als ein Faktum behauptet, sonst wäre er in dem Fall, wissentlich eine Unwahrheit oder (was dasselbe ist) eine Erdichtung vorgebracht zu haben. Oder hat er auch auf dieses nur geschlossen, und räsonnirt er, wie die Juden am Pfingstfest, als sie Sprachen vernahmen, die sie nicht verstanden, und müssen alle, welche Er nicht versteht, voll süßen Weines seyn? — Tragen meine Schriften das Zeichen des Rausches und einer erzwungenen Begeisterung an sich? — (Wir haben ganz andere Urtheile über sie gehört) — vielleicht aber für Hrn. Fichte, dessen Geistesvermögen, wie leicht nachzuweisen ist, sich auf ein paar Ideen (wenn man sie anders so nennen kann) beschränkt hat, die er in unendlicher Breitheit und ermüdender Weitschweifigkeit mitgetheilt hat, welche Verschwemmung der Gedanken Er seine schriftstellerische Kunst nennt. Hr. Fichte gibt einigemal zu verstehen, daß es uns an Klarheit über unsere eignen Gedanken fehle, daß wir keine deutliche Rechenschaft davon geben können. Wie es mit der Fichteschen Klarheit und Durchsichtigkeit stehe, haben wir im Vorhergehenden gefunden. Eine Welt, in der ins Unendliche fort alles Mögliche erscheint, lediglich wenn reflektirt wird, ist wohl durchsichtig genug: das Durchsichtigste aber ist das Vacuum, und demjenigen ist leicht immer klar zu scheinen, der sich gar nie dahin erhebt, wo für den gemeinen Verstand das Dunkel erst anhebt. — Nach der Fichteschen Erklärung der Klarheit wäre Fr. Nicolai der klarste Mann des Jahrhunderts, da er sicher in jedem Augenblick seinen ganzen Gedanken- und Kenntnißvorrath übersieht und von jedem Theil genau weiß, in welches Schubfach er gehört. Solcher Klarheit rühmen wir uns nicht, und haben vorlängst bekannt, daß einen sonnenklaren Bericht vom Universum abzustatten unmöglich sey. Uebrigens versuche es Hr. Fichte einmal mit unserer Klarheit: Rede werden wir ihm stehen von Anfang bis zu Ende; gebe der Himmel nur, daß er uns Rede stehe, anstatt ins Allgemeine hinein und aus seinem Winkel heraus auf uns zu

schmähen und zu schimpfen. Kann trunkener Muth so nüchterne Weisheit also aus der Fassung bringen; wilder Rausch so besonnene, kalte, frostig erzeugte Wissenschaft also zu Schanden machen, wie es aussieht, daß wir in dieser Schrift das Fichtesche Wissen allerdings zu Schanden gemacht haben? — Freilich, ihr haltet es auch heutzutag noch für möglich, daß man die Teufel austreibe durch Beelzebub, den obersten der Teufel.

Aber nicht nur mit physischen Reizmitteln erhitzen die Naturphilosophen ihre Phantasie, sondern auch mit Lektüre der Schwärmer; die verrufensten und seltensten sind ihnen die angenehmsten zu diesem Zweck (Gr. S. 260). — Wer nur die Geschichte der Wissenschaften in den letzten Jahrhunderten kennt, wird darin einstimmen müssen, daß unter den Gelehrten derselben eine Art von geheimem und stillschweigendem Vertrag stattzufinden schien, über eine gewisse Grenze in der Wissenschaft nicht hinauszugehen, und daß die so gerühmte Geistes- und Denkfreiheit jederzeit nur innerhalb dieser Grenze wirklich gegolten hat, kein Schritt außerhalb derselben aber ungestraft und ungerochen gewagt werden durfte. Ich brauche diese Grenze dem wahren Kenner nicht näher zu bezeichnen, und bemerke nur, daß selbst die geistreichsten Männer, die sie wirklich überschritten, wie Leibniz, doch den Schein davon vermieden. Daher blieb denn eben jene rechte Tiefe der Wissenschaft und die wirkliche Durchdringung aller Theile der Erkenntniß mit dem innersten Centrum derselben den Ungelehrten und Einfältigen überlassen, welche nichtgestillte Sehnsucht und ursprüngliche Begeisterung zur Erforschung des inwohnenden und lebendigen Grundes aller Dinge hinzog. Diese dann, weil sie nicht gelehrt waren und den Neid der so sich nennenden Gelehrten erregten, wurden von diesen alle ohne Unterschied als Schwärmer bezeichnet; nicht nur jene, deren wilde und ausschweifende Phantasie wirklich nur abenteuerliche Phantome geboren hatte, und die meist schon ausgeartete Abkömmlinge von ursprünglich Begeisterten waren, sondern auch diese selbst, und zwar lediglich darum, weil sie Nicht-Gelehrte oder Menschen von einfältigem und schlichtem Wandel waren. Solchergestalt hat sie der Hochmuth der Gelehrten und der Schulen verdrängt und

auf allen Marktplätzen der Wissenschaft in Bann gethan, auch aus den Tempeln vertrieben, wo indeß die Verkäufer und Käufer sich umtrieben und die Wechsler ihre Tische aufschlugen.

So darf nun auch Hr. Fichte von diesen Schwärmern mit dem gemüthlichsten Gelehrtenstolz reden; obgleich nicht abzusehen ist, worauf er sich gegen sie im Allgemeinen so viel einbildet, wenn es nicht ist, daß er orthographisch schreiben, Perioden formen kann und die Façons der Schriftstellerei in seiner Gewalt hat, anstatt daß jene nach ihrer Einfalt, rein wie sie es empfanden, also auch es offenbarten. Nur wer schon klüger sey als jene, meint Hr. Fichte, könne aus der Lektüre ihrer Schriften etwas lernen (Gr. ebendas.), und dünkt sich also gar viel klüger wie sie; dennoch dürfte Hr. Fichte seine ganze Rhetorik darum geben, wenn er in allen seinen Büchern zusammengenommen die Geistes- und Herzensfülle offenbart hätte, die oft ein einziges Blatt mancher sogenannter Schwärmer kund gibt. Wenn ich an die vielen seelen- und gemüthvollen Aussprüche unsres Leibniz, Kepler und mancher anderer gedenke, die nach Hrn. Fichte alle für Unsinn gehalten werden müßten, so kann ich mich nicht erwehren dafür zu halten, daß er sich als den geist- und herzlosesten unter allen namhaft gewordenen Philosophen gezeigt habe. Jene Männer und alle ihnen ähnliche sind, wenigstens einzelner Aeußerungen wegen, der Schwärmerei bezüchtigt worden, und welcher Philosoph wäre es nicht, der auch nur einzeln auf den Grund und die ewige Geburt der Dinge gedeutet! Ich schäme mich des Namens vieler sogenannter Schwärmer nicht, sondern will ihn noch laut bekennen und mich rühmen von ihnen gelernt zu haben, wie auch Leibniz gerühmt hat, sobald ich mich dessen rühmen kann. Meine Begriffe und Ansichten sind mit ihren Namen gescholten worden, schon als ich selbst nur ihre Namen kannte. Dieses Schelten will ich nun suchen wahr zu machen: habe ich ihre Schriften bisher nicht ernstlich studirt, so ist es keineswegs aus Gründen der Verachtung geschehen, sondern aus tadelnswerther Nachlässigkeit, die ich mir ferner nicht will zu Schulden kommen lassen.

Der alte Vertrag unter den Gelehrten ist erloschen und bindet uns nicht mehr; denn sie haben ihn selbst durch ihr Thun an uns gebrochen,

und es ist in allewege ein neuer Bund. Jetzt hilft nicht mehr Wehren oder Zudecken, denn die Frucht, die reif ist, bricht mit Macht an den Tag. In den Herzen und Geistern vieler Menschen liegt ein Geheimniß, das da ausgesprochen seyn will; und es wird ausgesprochen werden. Alle Eigenheit, aller Zwang der Schulen und Geschiedenheit der Meinungen muß aufhören und alles zusammenfließen zu Einem großen und lebendigen Werk. Jetzt wird an den Schriftgelehrten abermals erfüllt werden, was von ihnen geschrieben steht: Wehe euch, die ihr den Schlüssel der Erkenntniß haltet; ihr selbst kommt nicht hinein und wehret denen, die hinein wollen. Das, was sie der Einfalt überlassen haben zu erkennen und zu ergründen, dieß eben muß auftreten, angethan mit aller Kunst und in edler Form, mit der sie bisher vergebens ihre Nichtigkeit zu schmücken gesucht haben.

Eben dieß ist unser Verbrechen, und muß es seyn, in Bezug auf die Klugheit der Zeit, daß wir, selbst gelehrt in ihren Schulen und in ihrer Kunst unterrichtet, der disciplina arcana nicht geachtet haben, sondern alles Ernstes uns gründeten auf den lebendigen Grund der freien Natur, womit alle abgesonderten Systeme und Sekten verschwinden müssen. Ist hieran etwas Tadelnswerthes, so ist es allein die Schuld derer, welche vor uns waren. Wir haben auch zu den Füßen Gamaliels gesessen lange Zeit, und nahmen zu an Kenntniß nach ihrer Art. Warum haben sie den Durst der Schmachtenden in der Wüste nicht gestillt, und sie gezwungen selbst die lebendige Quelle auszugraben? Als wir ihnen anhingen, da wurde uns Klarheit und Besonnenheit nicht abgestritten; unsere Gedanken waren nicht Einfälle, sondern wirkliche Gedanken und unser und unserer Werke Lob war, ob wir und sie es gleich nicht verdienten, nicht gering bei den Meistern. Nachdem wir es nun besser erkannt und selbst zur Einsicht gekommen, jetzt fehlt uns auf einmal jede Gabe, die wir zuvor hatten, jetzt sind wir Träumer und blinde Schwärmer.

An dem letzten Vorwurf, so gemein er geworden ist, hat jedoch Hr. Fichte eine bessere Wahl getroffen, als man auf den ersten Anblick glauben möchte. Kraft desselben mag er nachgerade unser ganzes Wissen

an sich bringen und doch fortfahren uns herabzusetzen und sich selbst als ein Original zu preisen; denn ich, kann er sprechen, habe das Ganze selber gedacht, und es ist Wissenschaft bei mir, jene aber sind nur verächtliche Schwärmer, in denen es bloß die Natur gedacht hat; und es ist etwas ganz anderes, wenn ich es ausspreche, und wenn sie es aussprechen. Wir gönnen ihm diese Freude von Herzen.

Ich habe von seinen Persönlichkeiten geredet, weder zu meiner Vertheidigung, noch um etwas dadurch gegen ihn zu gewinnen. Auf mich könnten sie nur die Wirkung haben, daß mich jedes Wort reuen könnte, das ich gegen Hrn. Fichte geschrieben. Ich habe in ihm ein zu wahrhaftes Ehrgefühl gekannt, als daß ich mir seinen Entschluß zum Gebrauch solcher Waffen anders denn aus einem Zustand von äußerster Beengtheit erklären könnte, die sich nur auf diese Weise Luft zu machen wußte, und die wohl mein schmerzliches Bedauern, aber nicht meinen Groll noch Zorn erregen kann. Ich habe mir aus diesem Grunde verboten, früher Erwähnung davon zu thun, weil ich nach dieser Erwähnung nicht gut mit Ehren etwas weiter gegen ihn vorbringen konnte.

Ich habe Hrn. Fichte nie, daß ich weiß, beleidigt und mein persönliches Verhältniß immer rein gegen ihn erhalten. Mein einziges Vergehen gegen ihn besteht darin, daß ich gewagt habe, in Wissenschaft und Erkenntniß weiter zu gehen. Auch hat mich Hr. Fichte nie also gekannt, wie er mich, wenn es möglich wäre, sich selbst und der Welt schildern möchte. Ich habe ihm bisher erlassen, was er, gleichfalls persönlicher Weise, von der Begierde etwas Neues auf die Bahn zu bringen, als einem Beweggrund unseres Thuns, seine Zuhörer und Leser glauben machen will. Er selbst weiß gar wohl, oder kann es wenigstens wissen, wie ich es so ganz und gar für keinen Raub geachtet, das Bessere denn Er aufzustellen. Hätte ich so großes Bedürfniß empfunden, in Bezug auf ihn als original zu erscheinen, so hätte ich den schlechtesten Weg auf der Welt dazu eingeschlagen, und es höchst einfältig angefangen, als ich in der Vorrede zu meiner Darstellung des Systems der Philosophie die Worte schrieb: „Es ist nach meiner Ueberzeugung unmöglich, daß wir (er und ich) in der Folge nicht übereinstimmen", und als ich dort

auf die redlichste Weise äußerte, „daß seine Sache noch weit von ihrem Ende sey", und die Erwartung einer noch bevorstehenden, seinen Gegnern völlig unerwarteten, Entwicklung derselben erregte (Zeitschr. f. spec. Phys. II, 2, Vorrede S. VIII, IX)[1]. Es müßte also jene keck hingeworfene Behauptung stillschweigend auf dem Grunde beruhen, daß, wer nur immer über ihn hinausgehe, dieß bloß aus Begierde neu zu seyn thun könne, indem er selbst das A und das O, der Anfang und das Ende sey. — Auch, nachdem ich mich von der völligen Unmöglichkeit unserer Vereinigung überzeugt hatte, und alle Gedanken daran endlich hatte aufgeben müssen, habe ich gleichwohl nur, soweit es zur Erläuterung meiner eignen Ansicht nothwendig war, und mehr durch diese selbst als durch ausdrückliche Worte, gegen die seinige geredet. Im Jahr 1802 erschien die Charakteristik seines Systems im kritischen Journal der Philosophie, deren eindringende Kraft allein schon daraus erhellen würde, daß Hr. Fichte noch nie und auch jetzt nicht versucht hat, an sie nur von weitem zu rühren. Ich habe an dieser nicht den geringsten Antheil; welches ich bemerke, nicht, als ob ich sie dem Gehalt nach nicht vollkommen unterschreiben müßte, sondern, um zu zeigen, wie wenig ich Noth gehabt, meinen Gegensatz mit Hrn. Fichte ins Licht zu stellen. — Warum zwingt er mich nunmehr, harte Worte gegen ihn zu brauchen, da ich doch nur sanfte reden möchte? Warum bricht er selbst die Regel, die er sich und mir, oder einem von uns Gebildeten, auf den Fall einer Erweiterung der menschlichen Ansicht über die Grenzen der Wissenschaftslehre, großmüthig vorschrieb, auf eine so auffallende und sein damaliges Denken weit übertreffende Weise? „Es ist in der Regel, heißt es in seinem öffentlich bekannt gewordenen Schreiben an mich, Kants Erklärung gegen ihn betreffend — „Es ist in der Regel, daß, indeß die Vertheidiger der vorkantischen Metaphysik noch nicht aufgehört haben, Kanten zu sagen, er gebe sich mit fruchtlosen Spitzfindigkeiten ab, Kant dasselbe uns sagt, in der Regel, daß, während jene gegen Kant versichern, ihre Metaphysik stehe noch unbeschädigt, unver-

[1] Bd. IV, S. 110. Vgl. Briefwechsel Fichtes und Schellings, S. 63. 74 ff. D. H.

besserlich und unveränderlich für ewige Zeiten da, Kant dasselbe von der seinigen gegen uns versichert. Wer weiß, wo schon jetzt der junge feurige Kopf lebt, der über die Principien der Wissenschaftslehre hinauszugehen und dieser Unrichtigkeiten und Unvollständigkeit nachzuweisen suchen wird. Verleihe uns dann der Himmel seine Gnade, daß wir nicht bei der Versicherung, das seyen fruchtlose Spitzfindigkeiten, und wir würden uns darauf sicherlich nicht einlassen, stehen bleiben, sondern daß einer von Uns, oder wenn dieß uns selbst nicht mehr zuzumuthen seyn sollte, statt unsrer, ein in unsrer Schule Gebildeter dastehe, der entweder die Richtigkeit dieser Entdeckungen beweise, oder wenn er dieß nicht kann, sie in unserm Namen dankbar annehme" (S. Jen. A. L.-Z. 1799. Int. Bl. Nr. 122, S. 991. 992)[1]. Warum hat nun ihn des Himmels Gnade also verlassen, daß er der Welt das Schauspiel eines persönlichen, von seiner Seite mit Erbitterung und in Verläumdung ausbrechenden Zwistes lieber als das eines aufrichtigen wissenschaftlichen Streites geben wollte? Meint er, daß es meine Absicht sey, ihn persönlich zu übertreffen? Wie wenig kennt er mich! So habe ich nun freilich in dieser Schrift ihn nicht glimpflich behandelt: ich habe dargethan, daß er in seiner Polemik gegen meine Ansicht von einer reinen Erfindung, einem völlig willkürlichen und erdichteten Begriff derselben ausgeht, und sie schmäht, ob er sie gleich nicht kennt; ich habe die Widersprüche, die Oberflächlichkeit und die mir selbst fast unglaubliche Seichtigkeit seiner ganzen gegenwärtigen Lehre aufdecken müssen. Aber ich weiß auch, daß das alles nicht Er selbst ist, und achte sein wahrhaftes, hinter den Hüllen seiner Reflexion verborgenes Wesen unendlich höher als alle seine Aeußerungen und als ihn selbst in diesen Aeußerungen betrachtet. Was ich hart und unfreundlich gegen ihn geredet, habe ich nicht aus Neigung geredet, sondern aus Princip. Nicht dem ursprünglichen Fichte, wohl aber dem Fichte, der sich in den Grundzügen und seinen übrigen kürzlich erschienenen

[1] Philosophischer Briefwechsel Fichtes und Schellings, S. 16. D. H.

Schriften so geäußert und benommen, wie er sich geäußert und benommen, diesem mußte ich gerade so begegnen, wie ich ihm begegnet habe, mußte es aus Einsicht, und konnte nicht anders.

Ich fordre jeden rechtlichen Mann und Denker auf, zu sagen, ob Herr Fichtes Ausfall auf die Naturphilosophie nicht im Rücken des Gegners und meuchlings geführt ist, so daß dieser sich noch umwenden, der nachfolgenden Menge das Antlitz zukehren und sagen muß: Ich bin es, den er verwundet. Wir haben in ehrlichem offnem Kampfe gegen ihn gestanden, mit wissenschaftlichen Waffen und in wissenschaftlicher Form, im Angesicht der denkenden Männer unserer Nation. Er — führt seine Streiche gegen uns vor Berliner Weibern, Kabinetsräthen, Kaufleuten und dergl.; streut im Dunkel einer Privatvorlesung Verläumdungen gegen die aus, die sich nicht verantworten können, bis ihm — ich weiß nicht was — den Muth giebt, auch öffentlich mit ihnen hervorzutreten.

Diese Anfälle beschließt er nach Art aller gottseligen Verfolger mit dem frömmelnden Ausruf: „Wohl hierbei dem Weisen, der über sein Zeitalter und über alle Zeit sich erhebt; der es weiß, daß die Zeit überhaupt nichts ist, und daß eine höhere Leitung, durch alle scheinbare Umwege ganz sicher unsre Gattung ihrem wahren Zweck zuführt!"

Ja wohl! auch ich hoffe auf diese endliche Entscheidung. Auch in der Zeit wird der Tag kommen, wo die Aufrichtigkeit der Untersuchung wieder wird geschätzt werden, und die Grundsätze der Ehre zu Ehren kommen: was sie auch sey diese Philosophie, dieses gewiß hat sie von dem guten Princip, daß sie sich nie durch andere Mittel als durch Waffen des Geistes und Gründe der Wissenschaft geltend zu machen gesucht hat — und diese Redlichkeit des Benehmens wird in die Wagschale gelegt werden gegen die Unvollkommenheiten ihrer Erscheinung und die Mängel des Menschen, in dem sie sich aussprach. — Was aber wird dann mit ihren Gegnern werden? Die meisten haben nun schon seit Jahren nicht Einen vernünftigen Gedanken gegen sie vorgebracht, sondern nur getrachtet ihren Namen unkenntlich zu machen vor allem Volk. Eine Ansicht, die, um gefaßt zu werden, die tiefste Stille

des Gemüthes und Gelassenheit des Geistes fordert, haben sie mit Leidenschaftlichkeit und Wuth aufgenommen, oder sie als eine Rede von längst bekannten Dingen kurzweg gerichtet, nach ihren Vorstellungen von der Welt, von Gott und der Natur. Jedoch das Urtheil über sie wird das Kleinste seyn in jener endlichen Entscheidung. Die lang verkannte Natur selbst wird, alles erfüllend, durchbrechen, alle Blättlein und Bücher werden sie nicht aufhalten, alle Systeme der Welt nicht hinreichen sie zu dämmen. Dann wird alles einig und eins werden, auch in der Wissenschaft und Erkenntniß: wie schon von Ewigkeit alles einig und eins war im Seyn, und im Leben der Natur.

B
2853
1927
WERKE/ SCHELLING

B
2853
1927
v.3
83283

83283

ST. MARK'S LIBRARY
THE GENERAL THEOLOGICAL SEMINARY
175 NINTH AVENUE
NEW YORK, N.Y. 10011

GENERAL THEOLOGICAL SEMINARY
00075135